



# A FUNDAÇÃO DO BRASIL

## E OUTROS TEXTOS

Dalvit Greiner de Paula

Belo Horizonte  
2012



# A FUNDAÇÃO DO BRASIL E OUTROS TEXTOS

© 2012 do autor  
Permitida a reprodução se citada a fonte  
Este produto tem licença Creative Commons



Capa: Folha de rosto do Tratado de Tordesilhas (1494) –  
Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Portugal.

PAULA, Dalvit Greiner. A Fundação do Brasil e outros  
textos. Dalvit Greiner de Paula – Belo Horizonte:  
Edição do Autor, 2012 (E-book)

140 p.

ISBN 978-85-914526-0-6

1. Teoria Política. 2. História Política do Brasil. I. Título

CDU 320  
981.32

**Dalvit Greiner de Paula**

# **A FUNDAÇÃO DO BRASIL E OUTROS TEXTOS**

**1ª edição**

**Belo Horizonte  
Edição do Autor  
2012**



*Sem ela não dá  
O céu não é anil  
A vida é vã.*

*Ela, que me acompanha!*





# SUMÁRIO

Apresentação	6
A fundação do Brasil	8
Céu e anarquia: os judeus inventam o paraíso	20
Bárbaro e nosso: o Modernismo brasileiro	36
Liberdade e lei: lendo “O Príncipe” de Maquiavel	56
O conflito Liberdade versus Igualdade	76
Nacional-desenvolvimentismo: 1964 e a ruptura de um processo	88
Apontamentos para uma análise da formação do Estado democrático	110
Psicossociologia: entre o nome e a coisa	128
Sobre a Revolução de 1930	136



## APRESENTAÇÃO

Este livro é parte do inventário de um ano de atividades como aluno de mestrado no Departamento de Ciência Política da UFMG nos anos 1995/6. Não cheguei a defender minha monografia, mas gostei muito das leituras, dos exercícios, das conversas com os professores e com os colegas. Por anos guardei estes e outros textos que orientam muito minha prática cotidiana nas escolas que leciono e coordeno. São para mim uma preciosidade.

Neles exercito meus conhecimentos em teoria política mostrando meu apreço por Hannah Arendt, Maquiavel, Hobbes, Locke, Aristóteles, Enriquez, Bobbio (a quem muito admiro) e tantos outros que se colocasse aqui pareceria exibicionismo. Alguns li apenas durante o curso, outros retorno incessantemente pela sua beleza e qualidade teóricas, na tentativa de praticá-los, sempre que possível.

Agora torno-os públicos para que o público me diga se há maior valor nestes textos para além da minha ligação afetiva com eles.

Belo Horizonte, 2012.



# A FUNDAÇÃO DO BRASIL

## I.

A fundação do Brasil encontra-se já na imaginação e possibilidade de uma nova terra sonhada e necessitada por Portugal mesmo antes de seu conhecimento. A necessidade, urgente, de resolver as “carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante”<sup>[1]</sup> tanto da parte do Rei quanto da burguesia que o apoia, o encurralamento geográfico imposto pelos reinos de Aragão e Castela ao longo de séculos de reconquista (e reconquista aqui, entenda-se, inclui a possibilidade de reaver Portugal que em passado remoto nada mais era que parte do todo que é a Península Ibérica) cria esta vocação para o mar cantada em versos e trovas por uma população que não tem outra saída. É no mar que será traçado o futuro da nação.

Cristóvão Colombo já descobrira a América e naus espanholas já batiam as águas do que mais tarde se soube ser a Amazônia. Árbitro das questões internacionais, Roma patrocina o tratado assinado em Tordesilhas que dá a Portugal uma terra conhecida apenas na imaginação da Europa e do povo luso,

uma vez que nada provava a existência de terras, povos e obviamente comércio, a não ser “a esperança de maravilhosos tesouros, alvo de todas as ambições, dissimulava-se naturalmente sob raciocínios mais inconfessáveis, de sorte que não vinham à tona senão argumentos como o da demarcação ou da prioridade”<sup>[2]</sup>. Assim, Portugal assegura a sua parcela do mundo, impondo à Espanha a divisão de algo que não descobriu. É um jogo que, com todas as suas virtudes, o Príncipe joga para criar, ampliar e conservar seu patrimônio, mesmo desconhecendo as suas potencialidades.

Propriedade garantida é preciso então verificar seu potencial. Filho bastardo, nascido longe e desconhecido do pai, el-Rei prepara e manda um primeiro enviado: diplomacia, comércio, amizade e fé cristã. Quais os demais sinais de modernidade e civilidade Portugal poderia desejar a um novo povo. A carta de Pero Vaz de Caminha dá os objetivos e relata as boas intenções deste pai amável. É preciso desejar e garantir, lutar se preciso, pela felicidade daquele que é gerado. Ao desembarcar em porto seguro um misto de encanto e desencanto. Nem especiarias, nem ouro: como fazer comércio? Nem sociedade organizada com leis e rei: com quem fazer tratados e acordos comerciais? Nem Deus, nem fé cristã: “mas o melhor fruto que nela se pode fazer me parece que será salvar esta gente e esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza nela deve lançar”<sup>[3]</sup>. Fica somente uma certeza. Em relação à nova terra é preciso mudar as prioridades, nem tanto os objetivos, mas as prioridades. Em sua conclusão, Caminha dá ao

rei mais uma sugestão: “em tal maneira que é graciosa que querendo-a aproveitar dar-se-á nela por bem das águas que tem”<sup>[4]</sup>. O que levar então a el-Rei como certeza de boa terra e boa gente senão sugestões? Ardentemente desejados pelos portugueses, enquanto povo possível de diálogo e comércio, os índios recebem este estranho não de maneira indiferente, mas curiosa e festiva. Preparam-lhes água, comida, deixam que se fartem das belezas da terra não impondo-lhes nenhuma restrição.

Mas, o desejado está aquém das necessidades do desejante. É preciso então moldar, à sua imagem e semelhança o homem adâmico e o paraíso edênico com o qual sonhava. O imaginário como coisa *inventada* e deslocamento de sentido separam-se do real<sup>[5]</sup> daí a necessidade do simbólico para passar a existir e a existência de uma terra dada resume-se no *colô*: a única possibilidade de futuro para esta terra, portanto, é colonizá-la.<sup>[6]</sup> Passivo (falo aqui dos primeiros contatos), com o passar do tempo o índio mostra-se também capaz de desejar uma sociedade diferente que a imposta pelo português. Encontrado em seu estado de natureza mais perfeito (aqui no sentido lockiano e otimista do termo)<sup>[7]</sup> o índio mostra ao povo que chega uma capacidade organizativa, tanto para resistir quanto para colaborar: nega todas as impressões descritas por Caminha mostrando-se também capaz de contrato. Os Sete Povos de Missões, o bilingüismo paulista dos séculos XVI e XVII, a colaboração do tamoio nas guerras aos franceses do Rio de Janeiro, nas batalhas de Guararapes contra os holandeses, nas

primeiras miscigenações entre brancos e índias e se vasculharmos o baú da História creio que acharemos muito mais colaborações e momentos de cooperação comuns e normais a qualquer sociedade humana do que o legado da história oficial de nosso país<sup>[8]</sup>. Aqui estamos falando do cidadão-soldado, não no sentido lato do termo como proposto por Bignotto ao analisar Maquiavel, mas de súditos desejantes e consensuais que na cooperação da guerra e na paz declara, explicitamente, a sua vontade: sim, aceito a soberania do Rei de Portugal porque me imagino e me sinto seu súdito e, portanto sou-lhe fiel: “O príncipe, para manter o poder tem de considerar o fato de que sua existência suscita uma imagem de seu poder”.<sup>[9]</sup> À ideia de que aqui não havia nem rei, nem lei, nem fé, Mem de Sá promove uma guerra onde o discurso e a ação do rei, sua fé e sua lei serão estandartizados e imortalizados na fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro (a religião, o forte, o nome do rei: por isso considero o Rio de Janeiro a síntese da fundação primeira do Brasil - cidade verdadeiramente cidade, nascida da vontade do representante do Estado). Sim, era possível fazer contrato. Era possível viver em sociedade, por mais imperfeita que pudesse parecer aos olhares europeus. Sob estes aspectos fica-nos a questão: porque salvá-los e de que salvá-los? Não podemos dizer que houve deliberada vontade do povo desta terra em não cooperar e aqui ousou dizer que houve desejo de construir, possivelmente uma nação. Uma terra sem males, tão sonhada pelos pajés.

Dos elementos constitutivos do primeiro quartel do



século XVI, Guillermo Giucci aponta-nos “a ilusão de riquezas metálicas no interior desconhecido ou vislumbrado” e ainda a situação de naufragos, degredados e desastrados que, em terra, estão subordinados às necessidades mais imediatas e “se transformam em magníficos instrumentos de colonização e transculturação”. Ora, “se um é fugaz, violento, separador de culturas e reprodutor das relações de poder tradicionais; o outro é duradouro, relativamente pacífico, conectivo e forjador de vínculos humanos insuspeitáveis no contexto da Conquista”<sup>[10]</sup>. Ouso dizer que neste primeiro momento não há aquela negatividade da conquista exposta por Maquiavel. Há uma ambigüidade: cooperação interna para expulsar as ameaças externas de conquistas.

Simultaneamente (e por isso a ambigüidade) mais que desejantes, aos índios é imposto o papel de desejados: econômica e socialmente. Aqui começa o projeto de conquista. De terra dada, passa a ser desejada ardentemente como possibilidade de outras riquezas (e de preferência riquezas conseguidas com a relativa facilidade espanhola na América). Para isso, é preciso criar condições administrativas para que se possa, de fato, tirar algum proveito do legado.

Por isso a defesa. Mas aqui falamos de uma conquista a princípio diplomática (Tordesilhas, Madri, etc.) e depois guerreira (criação de fortes, cidadelas, expansão territorial interna, etc.) contra nações de igual padrão civilizacional. O Brasil é primeiramente conquistado às nações europeias durando essa guerra até 1703 quando Portugal (e Brasil),

totalmente enfraquecido política, econômica e militarmente sucumbe diante da Inglaterra e sua Grande Aliança no Tratado de Methuen, restringindo a guerra à terra até a conclusão do Tratado de Madrid, em 1750, consolidando assim o território brasileiro.

## II.

A partir do século XVIII a conquista é interna e internalizada. É preciso refundar um país sob a nova ordem. Lançar as bases para a conservação do objeto conquistado. O Rei português pretende “não depender mais das armas e fortuna de outrem”<sup>[11]</sup> Em seu projeto de conservação (quanto à Europa) e conquista interna, o Rei segue dois caminhos: O Tratado de Methuen faz com que cesse as ambições de outras nações europeias sobre Portugal e suas colônias, em especial o Brasil, ao fazer da Inglaterra sua garantidora e protetora em caso de guerra. Internamente, o Governo Colonial será o testa de ferro de um rei que não se expõe<sup>[12]</sup>; incentiva as bandeiras de preação de índios e não abre muitas concessões aos jesuítas quanto às missões; promove, ao mesmo tempo, a destruição de Palmares em 1694 e os Sete Povos de Missões, respectivamente o exemplo negro e índio de sociedades com contrato. Faz-se temido e amado: segue, diligentemente, o receituário de Maquiavel para a conquista e preservação do conquistado. Este é um momento de negatividade: a revisão das prioridades

inverte o modo da conquista e preservação. Ao corpo político é negada a representação, na paz e na guerra, prevalecendo a figura do príncipe através de seus representantes.

Consolida-se o governo: física e mentalmente. O paraíso agora é perdido e já existe pecado ao sul do Equador<sup>[13]</sup> e, portanto é preciso contê-lo, domá-lo: provedores-mor, capitães-mor, ouvidores-mor. Governo de quem, para quem, a quem governar. Instalam-se cidades e vilas, expande-se o desejo e por ele faz-se guerra. Cidades surgidas espontaneamente, mesmo que com a aquiescência do rei, devem ser enquadradas no novo projeto, redesenhadas administrativamente para que venha o governo: o representante do rei. A inserção nas cidades das sedes administrativas e casas de fundição e não mais somente apenas a espontaneidade do mercado, marca o centralismo e fiscalismo. Era preciso controlar. O monopólio da coroa tinha que necessariamente ser assegurado. O caminho do ouro é pontilhado de vilas. Sabará ganha sua casa de fundição ainda no século XVII. A expansão se dá pelo desejo de paulistas, pernambucanos e baianos que ao perceberem que o paraíso era um pouco mais além da costa vão em busca da riqueza. Já sabemos que o caminho do céu é cheio de obstáculos: índios, morros, matas e animais. Todos são iguais merecendo, portanto o mesmo tratamento e o paraíso mostra-se um inferno. Destroí-se então toda e qualquer possibilidade de relacionamento com o índio. Traz-se o negro sobre o pretexto da preguiça e rebeldia do nativo que não se enquadrava ao mundo de trabalhos civilizados sob hipótese alguma. Preferem a morte a viver sem

sua liberdade (jogam , acintosamente, Hobbes na lata de lixo). O apagamento da memória índia e negra vai do discurso à prática, ficando apenas resquícios do que poderia ser o resultado de um verdadeiro encontro de culturas.

### III.

Definidas as intenções e hierarquizadas as prioridades, Portugal percebe que é preciso lançar as bases materiais para um projeto de ocupação efetiva. A nova terra precisava mais de trabalho que de aventureiros e a metrópole começa a inserir, além do caráter extrativo do pau-brasil o trabalho de preparar a terra, plantar a cana e iniciar relações de trabalho com os indígenas. O espírito colonizador, na definição que Bosi nos dá, começa a ser posto em prática. Algo está sendo feito nesta terra que antes não tinha nada além de selvagens. De terra inculta a culta. De terra desabitada (descolonizada) a habitada. De terra desejada a desejante na medida em que portugueses transferem-se, sós ou acompanhados, para cá.

Ora, com os portugueses (brancos, pobres ou ricos e “livres”) já existe um contrato, um consenso tácito sobre quem manda, onde manda e como manda. Entre os da mesma cor já existia um contrato, que prévio ou não, bom ou não, já estava instituído. Mas e com os habitantes da terra? É possível, e necessário, fazer contrato com negros e índios? Convém aqui

lembrar Maquiavel: “quem não prepara as bases antes, poderá fazer depois este trabalho”. Convém instituir algo novo entre os homens desta terra. salvá-los na concepção de Pero Vaz. E salvá-los significa dar-lhes um rei, uma lei, uma fé. Significa civilizá-los: súditos e cristãos. Exercer a autoridade, estando ela presente ou não no meio dos governados, mas sempre na sua imaginação.

Houve êxito: isso podemos afirmar.

## REFERÊNCIAS

1. BOSI, Alfredo. DIALÉTICA DA COLONIZAÇÃO. SP, Cia das Letras, 1992, p.13.
2. HOLANDA, Sérgio Buarque. VISÃO DO PARAÍSO. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1969, p.73.
3. A Carta de Pero Vaz de Caminha citada em GREENLEE, Willian Brooks. A VIAGEM DE PEDRO ÁLVARES CABRAL AO BRASIL E À ÍNDIA. Porto, Livraria Civilização - Editora, s/d, p. 123.
4. Idem.
5. CASTORIADIS, Cornelius. A Instituição e o imaginário - primeira abordagem, in: A INSTITUIÇÃO IMAGINÁRIA DA SOCIEDADE, RJ,. Paz e Terra, 1982, p. 139-192.
6. Uso aqui a definição dada por Alfredo Bosi para o termo. na obra citada acima.
7. LOCKE, John. SEGUNDO TRATADO SOBRE O GOVERNO CIVIL, Coleção Os Pensadores, SP, Abril Cultural, 1975, parágrafo 102.
8. Sobre esses primeiros contatos, acertos e desacertos entre índios e portugueses veja CORTEZÃO, Jaime, Duas raças que acertavam o passo, in: PORTUGUESES E ÍNDIOS NO BRASIL COLONIAL. SP, ECA-USP, 1972, p.1-9.
9. BIGNOTTO, Newton. A Ação fundadora e a construção contínua da liberdade, in: MAQUIAVEL REPUBLICANO, SP, Ed. Loyola, 1991, p. 119-170.
10. GIUCCI, Guillermo. A Colonização Acidental, in: SEM FÉ, LEI OU REI: Brasil 1500-1532. RJ, Rocco, 1993, p.162-213.
11. MAQUIAVEL, Nicolau. Dos principados novos que se conquistam com armas e virtudes de outrem, in: O PRÍNCIPE. SP, Abril Cultural, 1973, p. 33-39.
12. O Conde de Assumar assume totalmente o castigo imposto aos sediciosos de Vila Rica em 1720 reforçando assim a imagem da bondade do Rei e justifica-se ao dizer que “não há lei que não se repute por violenta” (citado de memória, extraído da Coleção Mineiriana).

13. HOLANDA, Chico Buarque. CALABAR: O Elogio da Traição. Num carnaval, ainda sob regime holandês, na festa do boi voador o mote de que “não existe pecado do lado de baixo do Equador” é cantado pelos pernambucanos em manifestação de alegria profana poucas vezes vista na Colônia, numa demonstração clara de permissividade e liberdade para criar independentemente do governo.





## CÉU E ANARQUIA: OS JUDEUS INVENTAM O PARAÍSO

O problema com o qual pretendo me debater nestas folhas é o da igualdade visto pela ótica da psicanálise, na medida em que se constitui num mito perseguido por todas as correntes políticas contemporâneas, principalmente o marxismo.

Temos aqui dois problemas: primeiro: no mito da horda primitiva traçado por Freud, o homem natural seria um estágio comparável ao do comunismo primitivo? O que faz, teoricamente perder-se tais situações e qual a explicação dada por Freud e Marx para tal perda? Segundo: estaria, pois, implícito aí, tanto no parricídio quanto no lema comunista um desejo de retorno a essa igualdade mítica perdida e o conflito seria então a melhor ou a única forma de buscá-lo? Ambos os autores se debruçam sobre este paraíso perdido e, a meu ver, a horda primitiva freudiana é idêntica ao comunismo primitivo marxista, mas com um caráter supostamente despótico por parte do pai. Teria também o estágio comunista primitivo de Marx abandonado a ideia de um pai protetor, de um Estado

anterior que fosse ao Estado burguês, mais preocupado com a felicidade de seus filhos?

Partindo destas questões, a especulação caminha por investigar os desejos de uma sociedade que tem em Hobbes o ideólogo não acabado da igualdade perdida. Autoritário ou não, não nos cabe julgar Hobbes pelo modelo de Estado traçado, mas pelo modelo de Estado possível à sua época, o único talvez que lhe fosse possível desejar. Mas, veja, é um modelo de Estado perseguido por todos justo porque iguala as pessoas, fazendo-as filhos do mesmo pai que desejam matar e ao mesmo tempo sentem necessidade de mantê-lo vivo. Eros em Freud é o medo da morte de Hobbes. O Leviathan hobessiano é um estágio natural desejado na teoria marxista de passagem ao comunismo. Vamos, pois, ao exercício.

## A IGUALDADE DA HORDA: O COMUNISMO PRIMITIVO

Ao imaginarmos o homem natural freudiano nós o veremos em sua fragilidade diante da natureza da mesma forma que o homem rousseiano, hobessiano, etc, na medida em que, desprovido dos poderes naturais de um leão, de uma correnteza e até mesmo de uma planta que decepada ressurge em meio a erva sente a necessidade de algo ou alguém que, invocado, venha em seu socorro e o tire de sua situação de miséria e desigualdade diante do universo. Surge aqui a figura do deus pai, protetor, todo poderoso, onipresente, onisciente e com

todas as demais qualidades desejáveis a um super-homem. O homem cria o seu criador, depositando em si a sua confiança em um mundo melhor, na solução de seus problemas e conflitos. Começa aqui a recorrência ao divino.

Perante a natureza, os homens são todos iguais, ressalvadas as diferenças físicas que poderão diferenciar cada um entre si e conseqüentemente o seu relacionamento com a natureza, e se desejam de fato manter essa igualdade é o que se torna necessário analisar. Ao debruçarmos sobre o discurso das origens da desigualdade humana, Rousseau deixou bem claro o viés relatado pelo mito do pecado cristão. Marx também aproveitou o mito, implicitamente na primeira perda do homem. Em Freud, a criação anterior ao parricídio é o desejo de manter o poder em mãos supremas capaz de proteger os filhos e tratá-los em igualdade de condições. O pai da horda é o verdadeiro Deus, perfeito em suas dicotomias de maldade/bondade, bem/mal, mas o tempo todo justo. E justo para se manter enquanto alguém, ou algo, acima dos homens. É claro aqui uma confusão com o papel do Estado: acima de tudo e de todos, das paixões e pulsões sejam elas de vida ou de morte. O papel do pai aqui é importante na medida em que comparece enquanto garantidor da igualdade que, se perdida, desencadearia a luta entre os frateros.

A construção da horda se dá em torno da criação primeira da figura paterna do Estado, mas um Estado que, neste primeiro momento tem um caráter divino (não confundir com o caráter divino dos reis), mas é exterior ao homem. Claro está que a

horda não tem ideia do que é um Estado, mas a necessidade do mesmo se dá na figura do pai que tudo vê, prevê e provê. Ao ver, o pai promove a justiça, igualando seus filhos proporcionando-lhes igualdade de condições e acesso ao que lhes permite ser acessado: uma fêmea, comida, bebida, jogos, o necessário para sua satisfação pessoal, sem excessos. Ao prever, o pai garante o futuro, abençoando e promovendo a agricultura com a ajuda, ou transformação em outros deuses que o auxiliam na manutenção das colheitas e da caça, promovendo mais uma vez a justiça distributiva do trabalho enquanto condição para o futuro. Ao prover, novamente o pai promove a justiça, distribuindo fartura e alegria em suas festas e rituais. O Deus Pai Todo-poderoso dos judeus (e não por acaso Freud era um judeu) é a síntese de todas essas qualidades, revelando aí o desejo do estado teocrático de Israel e atualmente dos estados teocráticos modernos como o Irã, a Argélia e outros. Há aqui um pai justo, não bondoso, mas justo e por vezes a sua justiça pode ser cruel, o que em geral causa a revolta dos filhos.

Num primeiro momento, o sentimento e o desejo de igualdade gera uma perda dupla e irreparável. A perda de liberdade como desejo e necessidade. O sentimento de perda que toma conta da horda é revestido de um desejo de vingança, não contra o poder, mas contra o detentor do poder. Daí a veneração, o culto, o uso da memória enquanto apoio do paraíso perdido que virá.

Mas, como se constrói essa perda? O comunismo primitivo marxista é a terrenização do paraíso que se perde com

a introdução da propriedade privada (leia-se pecado). Aqui considero o comunismo primitivo anterior à horda, na medida em que a figura presente não é representativa do Estado. O momento é o da positividade da anarquia, onde a Utopia de Tomas Morus passa a léguas de distância uma vez que prevê controles positivados, leis civis para regulação da ilha. Neste momento da comunidade o que prevalece são valores morais não positivados em lei por não haver necessidade. Há um desejo moral de permanecer em liberdade, e permanecer em liberdade significa não se submeter a quem quer que seja. De fato, este homem pesca pela manhã, filosofa à tarde e trabalha à noite. Se quiser inverter suas atividades é-lhe perfeitamente possível, já que nada o obriga a coisa alguma, a não ser o seu desejo. Este é um momento ideal e não entendo porque consideramos Marx um socialista científico desmerecendo com essa afirmativa os socialistas utópicos de sua época. É verdade que o que Marx, Freud ou Hobbes montam são modelos explicativos ideais, mas calcados no mito do paraíso entremeando-se com o mito da autoridade requerida e necessária. A mesma visão se dá no paraíso bíblico, um momento em que o homem não tem a mínima obrigação para com o outro, justamente porque ao crer-se um ser moralmente superior, nada lhe obriga a nada. A única proibição existente é o desejo amoral da sabedoria divina que configurará na perda da igualdade em detrimento da liberdade de comer ou não da fruta, instituir a propriedade privada ou matar o pai quando assim o desejar ou necessitar.

A essa construção do paraíso perdido segue-se a

construção da possível recuperação do paraíso: Em Marx isso se dá pela superação do Estado; Em Freud, um pouco mais pessimista, acredita que o processo civilizatório tem a sua base na repressão e que, portanto a superação só se dará no plano individual enquanto que coletivamente se a morte do pai introduz a igualdade dos filhos em condições de luta pelo poder introduz também e necessariamente as diferenças naturais dos seres humanos; para Hobbes não há superação possível fora da instituição do Estado. O medo, pulsão de vida, requer o Estado como mantenedor do passado, do presente e do futuro da horda.

Passamos, então a viver de promessas: tanto o céu quanto a anarquia constituem-se promessas que induzem ao altruísmo e a partir daí desejar-se a reconstrução do paraíso como única forma de redenção da humanidade. A promessa, tão bem usada por políticos sejam de quaisquer tendências forem é o artifício de todo ser humano, seja ele pai, esposo, amigo, etc., como forma de manutenção do poder. Ao Estado cabe, em princípio, caminhar adiante da promessa e o poder passa a se concentrar no mito da felicidade eterna, de retorno ao paraíso.

## DO COMUNISMO PRIMITIVO AO DESEJO DA HORDA

Ao analisarmos, num primeiro momento a ficção marxista do comunismo primitivo e do possível retorno àquele estado humano, ficamos imaginando como seria a solução do conflito,

seja ele qual fosse a tal sociedade. Tudo seria de todos? Hipoteticamente imaginamos o mundo natural lockiano onde não há escassez. Ora, onde não há escassez também não há necessidade de governo e assim as coisas tornam-se tão fáceis que não teríamos nem o que discutir ou estudar. Mas, na medida em que a Terra tem o seu limite no universo, e a humanidade tem o seu limite na natureza cabe-nos tentar aprofundar o surgimento da necessidade e, portanto do conflito e consequentemente do governo.

Onde está, pois a raiz do conflito? Na manutenção do ser que precisa diariamente consumir alimentos para repor energias? Por este caminho chegaríamos à instituição da propriedade privada como mera necessidade de sobrevivência, sobrepondo-se a todo desejo de uma comunidade fraterna. Os homens se igualam aos animais na sua natureza tanto quanto os animais consigo mesmos. Aí não existem diferenças morais que possam caracterizar a humanidade diferentemente dos demais seres vivos, necessariamente animais. Ou, na detenção do poder, visto por Freud como a detenção do direito ao sexo, analisado também pela ótica da sobrevivência do indivíduo e não da espécie. O poder de se manter bem, física e mentalmente se reduziria ao sexo, criando aí o conflito pela escassez de mulheres. A regra continua sendo a da escassez? Ou do prazer?

Lembre-mo-nos do livro do Gênesis senão fartamente conhecido pelos cristãos, creio, o é, em linhas gerais, pelo Ocidente: O que Moisés retrata no mito da criação é a possibilidade do incesto ou da guerra, do parricídio e do

fratricídio. Freud com certeza viu aí a necessidade de distribuição de posses e propriedades. Afinal temos uma Eva para Adão, Caim e Abel e com a morte do último a chegada de Set, um outro homem. Lembro-me recentemente da pergunta de um aluno acerca da questão e queria saber quem são os netos de Adão. Como a Comunidade Judaica sobrevive a este mito da criação que desde o seu princípio é incestuoso por excelência e a partir daí requerer um estado teocrático. Evidente está que alguém teria que abençoar inclusive a possibilidade do que no futuro seria um pecado mortal. A configuração com que deparamos é a síntese, a meu ver, da horda primitiva freudiana. Não existe escassez de alimentos, uma vez que por mais perdido que esteja o paraíso a bondade divina não deixaria, como de fato não deixou o homem morrer de fome. Durante milênios o homem foi um coletor o que significa que, historicamente, não precisou trabalhar tão cedo. Aliás, o trabalho foi mais uma busca de conforto que de necessidade.

Mas, onde, de fato está então o problema? Se após a perda do paraíso não há necessidade de coagir o homem pelo trabalho uma vez que ainda há abundância de alimentos, onde então reside o poder a ser controlado? No prazer de ter, possuir a única outra metade que completaria o todo e elevaria o homem a uma posição divinizadora do eu ao deixar-se conceber na mulher. Somente a Adão é dado tal graça: A graça da procriação e do prazer, constituindo-se assim num repressor natural e egoísta onde prevalecerá apenas o seu desejo. É preciso então proibir Eva aos filhos. Onde então depositar o



Eros de Abel, Caim e Set? Abel se desdobra no trabalho, mesmo sabendo-se que sequer imaginamos a escassez no mundo bíblico; Caim caça desesperadamente e vê que a sua violência não agrada a Deus (ou ao pai, Adão?). Que notícias temos de Set? O que interessa de fato neste momento é que Abel é morto não porque agrada a Deus do céu, mas agrada a Adão e sua mãe que lhe permite no mínimo o carinho. A violência de Caim é uma afronta ao poder, é o início do *homini lupus homini* quando este se prepara nas florestas para dominar e tomar o poder. Só aí teria o prazer que estava restrito ao pai Adão.

Por este ângulo não creio que a perda do comunismo primitivo esteja na instituição da propriedade privada como sonhou Marx, mas na busca do poder para solucionar uma escassez de prazer. A partir daí é preciso criar regras de convivência para que se limite ou expanda as formas de prazer. Condena-se o incesto, mas não o homossexualismo. As regras de convivência, a tradição ou a lei positivada, como formas de contenção dos desejos do homem institui, portanto a civilização. Não será novamente a propriedade privada a instituidora de tal coisa.

Civilização estaria, pois intimamente ligada a noção de repressão de desejos nos indivíduos e, portanto resolve-se um duplo problema: a repressão sexual induz ao trabalho que resolve, em princípio, a escassez de bens.

Chegamos também à perda da igualdade. É verdade que por essa ótica analítica tínhamos dois campos de igualdade: um primeiro, no comunismo primitivo onde os iguais viviam

fraternalmente num mundo em abundância, quebrado pela instituição da propriedade num período de abrupta escassez; no segundo na horda primitiva onde a escassez do prazer sexual leva a igualdade na necessidade dos irmãos. No primeiro campo a igualdade é na abundância material, no segundo é na escassez do prazer. Creio que o segundo precede ao primeiro na medida em que a autoridade teria que se fundar necessariamente na detenção do prazer, da posse da totalidade e daquela que completaria a estrutura emocional do poder. A partir daí toda ociosidade é perigosa e pernicioso. Caim, com certeza, como bom caçador era também um homem habilidoso, esperto e forte que fazia o seu tempo, dominava sua fortuna com toda a sua virtú, não esperando, como Abel, a dádiva da natureza após um dia de trabalho. Bastava-lhe esperar que os coelhos procriassem para que resolvesse seu problema de escassez. Por isso Caim é perigoso. Por ser habilidoso, ter o sangue quente e estar ocioso. É preciso controlar tal homem e sua humanidade.

A perda da igualdade se configura sob dois aspectos, a saber: a desigualdade natural promovida pelas vocações e desejos humanos tanto de prazer quanto de rebeldia contra o instituído e o instituinte: o chefe da horda; e, na escassez, o mais habilidoso e persistente sobreviverá e se sobreporá ao grupo (aqui poderíamos aplicar, sem culpas, a teoria darwiniana). A perda da igualdade dá-se pelo tratamento que se dá à satisfação, ligando-se assim tal perda tanto ao desejo quanto à necessidade.

## CÉU E ANARQUIA: OS JUDEUS INVENTAM O PARAÍSO

Propostas as questões acima cabe perguntar então sob que via se constituem céu e anarquia para Marx e Freud. Josef Bommer, teólogo alemão em seu livro *Lei e Liberdade* vê o céu, como bom cristão e europeu que é, como um lugar onde não existem conflitos de espécie alguma; onde todas as necessidades humanas estão plenamente satisfeitas e, portanto, não há escassez. Como vimos, onde não há escassez não há necessidade de governo.

Freud é considerado bastante pessimista ao prever *tanatos* como vencedor sobre *eros*, combatentes no mesmo Armagedon onde lutarão o bem e o mal. Já Marx declara o seu otimismo quando imagina a superação do capitalismo pelos operários que instalarão assim a nova sociedade, o paraíso perdido. Ambos trabalham com o mesmo mito da luta final entre bem e mal, construído biblicamente a alguns séculos e que perdura até hoje nas imagens de *jihad x cruzada* ou mais explicitamente *ocidente x oriente* numa guerra sem fim. Eros e Tanatos sempre se encontrando e com isso criando civilização. Os operários forçando o capitalismo para então, daí, construir um novo mundo. Religiões se engalfinhando, acusando-se mutuamente de demônios. É preciso parar para tentar ao menos compreender e dizer se estamos vivendo os “eternos retornos” em que o homem vive seu dilema de lembrar e reconstruir algo já perdido no tempo, mas não na memória.

É com essa visão que ambos, Freud e Marx, reconstruídos não mais pela trajetória ficcional judaica, mas numa tentativa

científica de abordagem do tema (e para que serve a mitologia) vão reconstruir o mito da idade de ouro. Marx recria o céu que mesmo sem a cosmogonia judaica trará traços marcantes da liberdade paradisíaca onde o homem, um ser totalmente amoral, não tinha necessidades, vivia da colheita e da caça, dominando, em seus limites, a natureza da qual era único proprietário dentre os animais. O comunismo primitivo não requeria governo. A anarquia estava consagrada e não havendo necessidade de estado ou governo, a ordem era mantida pelo respeito mútuo. Um céu sem conflitos.

A horda primitiva de Freud é o mesmo Éden bíblico, mas, resolvido a materialidade da vida humana o problema estava no prazer de conhecer ou não a verdade. Ou seja, homem sem alma não difere de qualquer animal da face da terra e a alma humana requeria muito mais que a simples visão da maçã. Queria-lhe a mordida, o prazer: o pecado é toda fonte de prazer? A redenção só dá prazer ao redentor, nunca ao pecador. O problema está que o detentor do prazer, o pai da horda, já ordenara os limites da ação humana, impedindo assim o homem de atingir a sua plenitude ao buscar a sua satisfação e consequentemente a sua felicidade. O homem estava, pois atrelado à felicidade paterna, mesmo tendo satisfeitas as suas necessidades materiais, o desejo e a criatividade exigiam um homem capaz de romper com essa tranquilidade e segurança imaginadas na presença de Deus.

Se fosse-nos possível, ao historicizar tais fatos, afirmaríamos, com certeza que a horda primitiva de Freud é

posterior ao comunismo primitivo de Marx na medida que o trabalho vem como castigo a uma transgressão cometida em busca do prazer que era privativo do pai e não como possibilidade de criação humana para solução dos problemas de escassez material. Ao cometer o parricídio inicial, as condições de igualdade desaparecem. É preciso conviver com a escassez, primeiro de mulheres para o prazer sexual, depois de terras para a satisfação das necessidades.

(O problema proposto por ambos é como voltar à situação inicial onde, plenamente satisfeitos, homens e mulheres se completem e se complementem mutuamente não por uma obrigação natural nem moral, mas por uma questão de puro prazer de serem humanos).

Fica-me, porém uma questão crucial que, confesso, precisaria de mais leituras e pesquisas para identificar um esboço de soluções a apresentar, sem a pretensão de salvar pátrias: para onde estamos caminhando ao sonharmos com a Idade de Ouro perdida? Para a anarquia marxista, onde o homem, ser moralmente completo e materialmente satisfeito não viveria sob o conflito e mesmo em escassez produziria, artificialmente, um mundo de soluções, onde cada um teria a sua parcela de produção na medida de suas capacidades e de consumo na medida de suas necessidades? Ou caminhamos para um momento onde a igualdade só seria novamente possível com a reinstalação da horda e sob a proteção de um pai (o Estado) terrivelmente justo faríamos jus à nossa quota de prazer, mínima que fosse, e trabalho, máximo que fosse para

que assim preservássemos o homem e a humanidade? Poderíamos ainda imaginar nem um nem outro, mas uma terceira via onde não conseguiríamos caminhar nem pelos valores morais intrínsecos ao homem, nem pela repressão do Estado ou da Civilização, mas caminhar rapidamente para a verdadeira barbárie. Talvez a ordem de chegada seja a barbárie, a horda e o comunismo, num retorno não previsto por Marx, tudo isso cimentado pela ação política revestida de violência, totalitarismo e ação comunicativa, respectivamente.

## REFERÊNCIAS

1. BÍBLIA SAGRADA. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas.
2. BOMMER, Josef. Ley y libertad. (citado de memória).
3. ENRIQUEZ. Eugène. Da Horda ao Estado: Psicanálise do Vínculo Social. Jorge Zahar, Editores. São Paulo: 1991
4. FREUD. Sigmund. Totem e Tabu
5. \_\_\_\_\_. O Mal Estar na Civilização.





# BÁRBARO E NOSSO: O MODERNISMO BRASILEIRO

## I.

Duas questões podem e devem ser postas para começar nosso assunto: a primeira, o que é a coisa? e a segunda, porquê a distância entre a Idade Moderna e o Modernismo se a raiz das palavras é a mesma?

Vamos à primeira questão: segundo o mestre Aurélio tudo o que é novo e atual cheira a moderno. A novidade e a atualidade são, pois as primeiras características, um tanto vagas, pois tudo um dia foi novo e atual. Deveríamos então aplicar o termo apenas ao momento presente. Como estudá-lo, então, historicamente, se nós, historiadores temos como objeto de estudo a ação humana no passado? Somente transformando o moderno em mais um "ismo", ou seja, tornar o adjetivo num substantivo já que as palavras resultam da ação e exprimem a ação.

Quanto à segunda questão precisamos pensar que as ideias, como os homens, são perfeitamente substituíveis e

Belchior, o cantor, nos diz que tudo o que era "jovem, novo, hoje é antigo e precisamos rejuvenescer."<sup>[2]</sup> O prefixo "re" significa o movimento cíclico das ideias. O tempo tecnológico, bem o sabemos, é linear, progressivo: não existe o refazer, repensar, reagir. Tudo é tão novo e inusitadamente moderno, pois atual. Quanto às ideias não. O tempo ideológico é cíclico: o seu movimento é um constante ir e voltar, ver e rever, agir e reagir, formar e transformar.

A Idade Moderna, apesar da distância no tempo ainda mantém o nome e, é o resultado de intensas novidades no campo das ideias. A Idade Média legou à Idade Moderna um aparato tecnológico e científico tal que permitiu o avanço das ideias da modernidade. O que os franceses nos legaram ao nomear os períodos históricos é a ideia de intensa novidade pelas quais o mundo - leia-se, a Europa - passava. A descoberta do céu através de Galileu e da nova terra através de Colombo.<sup>[3]</sup> Não mais o céu ptolomaico, estático, sem história, grandioso e contido, mas um céu que se torna objeto e fonte de pesquisa, de interrogações sobre a pequenez humana no universo; a descoberta da terra por Colombo - que belíssimo exemplo de homem moderno: a contradição entre o medo e a coragem, a certeza e a dúvida -, incorporando novas terras, novos homens e novas culturas.<sup>[4]</sup>

Tais atitudes provocam uma revolução de ideias, não um movimento de ideias. O homem é visto com novos olhos, sob outros prismas que não o eterno orar, lutar, labutar de Adalberão. A Europa entra em erupção: como no vulcão, colocar

terra nova e rica aniquilando uma terra velha e cansada. A destruição. É este o conceito de Moderno revivido e reificado pelos homens no final do século XIX e início do XX, que veremos adiante.

Como se explica então a distância entre a Idade Moderna e o Modernismo? A explicação que posso oferecer neste momento é a de que as ideias quanto mais revolucionárias, mais são combatidas. A Idade Moderna conviveu com estruturas e características do mundo antigo. Da mesma forma que a Renascença visita os clássicos na pintura, na arquitetura, na literatura, a economia visita o escravismo, os reis visitam a guerra de conquistas, a Igreja reafirma sua posição de leão no Coliseu que é a Europa renascentista, repleta de hereges em todos os campos. A Idade Média custa a morrer. Michelet nos fala disso. Jean Delumeau conclui em seu belíssimo livro *História do Medo no Ocidente* que as pessoas têm medo do novo, portanto, do moderno. O novo é o desconhecido, o não visitado, o não visto. O Novo Mundo, o Novo Céu, o Novo Homem.

E o combate é acirrado, bem o sabemos. A História das Civilizações o tem demonstrado. Nosso único cuidado é não nos tornarmos maniqueístas neste assunto.

## II.

"O que a crítica nacional chama, a meio século, Modernismo está condicionado por um acontecimento, isto é, por algo datado, público e clamoroso, que se impôs à atenção da nossa inteligência como um divisor de águas: a Semana de Arte Moderna, realizada em fevereiro de 1922, na cidade de São Paulo."<sup>[5]</sup> Desta forma, Alfredo Bosi abre o capítulo em que tratará do Modernismo no Brasil. Mas, como as datas tem a função de nos situar no tempo, retomo aqui o livro de Modris Eksteins. O historiador canadense dá-nos dia, hora e local em que o Modernismo se instala na Europa: "29 de maio de 1913, uma quinta-feira, no Théâtre des Champs-Élysées".<sup>[6]</sup> Era a estreia de *Le sacre du printemps*, A Sagração da Primavera. O Balé de Nijinsky com coreografia de Diaghilev e música de Igor Stravinsky.

O fato poderia passar despercebido, mas não era apenas mais uma troupe de balé russo que estava entrando em cena naquela noite. Era a contradição de uma Europa tecnologicamente moderna gerida por uma Europa de ideias arcaicas e grotescas que os jovens tentavam mudar, propondo algo novo e inusitado. A plateia não sabia como reagir. Alguns louvavam enquanto outros condenavam aquilo a que chamavam moderno.

Ousada também foi a proposta de Oswald de Andrade e seu grupo de modernistas. A subversão da arte não era apenas da arte, mas da cultura de um modo geral, por menos

pretensioso que seja o gesto do grupo. O fevereiro de 1922 no Brasil produz o mesmo efeito e reação no público - arrisco dizer - do maio de 1913 em Paris. Mera cópia de atitudes e gestos? Não. Desejo. Desejo de produzir um mundo novo e fazer da arte o instrumento de mudança. Se o Brasil não tem a modernidade tecnológica na qual a Europa se debate, por ser ainda um país essencialmente agrário é preciso que vejamos as similaridades no campo das ideias.

Ao fazermos este paralelo percebemos que os gestos do Modernismo europeu criticam uma Europa feudalizada nas relações sociais e cuja moral vitoriana inibia as pessoas de se manifestarem em sua inteireza e grandiosidade. Politicamente o liberalismo não tinha resolvido as questões pendentes de uma Europa centro do mundo que tentava se impor como modelo sob todos os aspectos. O ideal de civilização<sup>[7]</sup> que conquista e domina a barbárie para levar felicidade a todos os rincões do mundo vinha se esfacelando na medida que não resolvia os problemas internos da própria Europa. No leste, uma Rússia onde a servidão é abolida oficialmente no início do século XX, mas as relações servis só vão desaparecer de fato na Revolução de 1917; no oeste, uma Espanha ruralizada e dominada pela Igreja Católica; ao sul, uma Itália que desde a unificação territorial não consegue unificar os desejos e necessidades de um norte e sul distantes geográfica e socialmente; ao norte uma Inglaterra vitoriana, desejosa de espalhar canhões, civilidade e capitalismo, abençoados inclusive pelo velho Marx como uma etapa necessária ao socialismo.

Em meio a tudo uma França decadente, mas que teimava em se mostrar, primeiramente à Europa como o ideal de liberdade acima de quaisquer outras pretensões: em Paris, reuniam-se todos os que pensavam a arte - e consequentemente uma Europa - diferente. A libertinagem, aqui no seu mais alto valor, proporcionada por Paris explica a concentração de artistas plásticos, escritores, críticos, bailarinos que com suas "leis de censura relativamente frouxas" e uma "moralidade intencionalmente ambígua (...) tolerava um vida de rua cheia de absinto, cafés e garotas". Retrato da crise, Paris é, ao mesmo tempo a *ville des lumières*, e a capital dos vagabundos e mendigos: luxo e miséria convivendo no mesmo espaço urbano.<sup>[8]</sup> No extremo oposto Berlim, Munique e Dresden se apresentavam ao mundo como cidades autenticamente modernas, onde não existiam tais contradições e onde tudo, no sentido mesmo de totalidade, era moderno "no contexto de um *Lebensreformbewegung* (Movimento de Reforma da Vida) que, como o nome sugere, visava a uma reorientação não só de hábitos básicos da existência mas de valores fundamentais da vida."<sup>[9]</sup>

Ora, a proposta política já estava posta: argumentar que a arte não tem nenhum engajamento político é "ignorar as origens sociais da arte e interpretar mal as implicações sociais da revolta moderna [portanto é preciso ouvir Diaghilev numa entrevista ao New York Times em 1916 dizendo que] foi só por mero acaso que deixei de me tornar um revolucionário em outras coisas que não fossem cor ou música."<sup>[10]</sup>

Contemporâneo e conterrâneo ao pensamento modernista europeu a proposta futurista de Marinetti, na Itália e Maiakóvsky, na Rússia incluía a destruição total, o aniquilamento, uma nova arca de Noé como tentativa última de salvar uma Europa decadente e uma civilização nociva ao restante da humanidade. Não é à toa que os futuristas russos e italianos vão se alinhar nas fileiras da Primeira Grande Guerra. A solução para dilema tão grande só poderia ser resolvida com a guerra cujo resultado seria um novo mundo, porque "todo aquele que quiser ser criativo no bem e no mal deverá antes ser um aniquilador e destruir valores" (Nietzsche)<sup>[11]</sup>. O Make it new poundiano (o tornar novo) se configura no início do século como uma proposta concreta e bem acabada e as tentativas de renovação vão marcar toda a Europa durante o breve século XX, uma era de extremos na visão de Hobsbawn: muita tecnologia material e muita miséria humana e espiritual.<sup>[12]</sup>

### III.

Mas, e o Brasil? O Brasil do começo do século padece dos mesmos conflitos europeus, provocados pela modernidade tecnológica. No contexto de dinamização das cidades o prefeito Pereira Passos no Rio de Janeiro dá o tom. Iluminação pública, esgotos, largas avenidas, grandes praças, edifícios, bondes elétricos: o Rio de Janeiro transforma-se no que há de mais moderno. Seguindo a mesma trilha, algumas fortunas

imigrantes já preparam uma São Paulo diferente com vocação de megalópole. A Avenida Paulista torna-se o símbolo do progresso. A visão positivista de administração pública se faz presente nos grandes centros urbanos do país e naqueles que, no início do século já não podemos considerar periféricos: Porto Alegre, Juiz de Fora e Recife. Belo Horizonte não chega a ser um caso à parte, mas o que lhe garante peculiaridade é o traçado anterior na prancheta. Belo Horizonte é o símbolo do homem moderno que doma a natureza inóspita. A administração urbana moderna tem suas raízes no prefeito parisiense Haussman, no pensamento de Auguste Comte e sua realização no Aarão Reis de longos estudos em Paris, em Paulo de Frontin no Rio de Janeiro e João Pinheiro em Minas Gerais.

## AS RAÍZES DO MOVIMENTO DE 22

A modernidade chega nos navios britânicos e suas railways, instaladas nas cidades e no sertão. Com os gramophones da RCA Victor, e mais tarde os cinemathógraphos. Com os Packards, Hudsons e Cadillacs. Com as gares em cópias fiéis às francesas. Sim, "a cidade de São Paulo na América do Sul não era um livro que tinha cara de bichos esquisitos e animais de história".<sup>[13]</sup>

Mas, tanta modernidade não condizia com a realidade do país continente. Da mesma forma que a Europa sustentava sua modernidade com a exploração das suas colônias na África e Ásia, o eixo Rio-São Paulo sustentava-se na exploração dos



trabalhadores da monocultura do café. A transferência de capitais da região cafeeira provocando a incipiente industrialização no começo do século na capital paulista traz para o espaço urbano a contradição que já havia no campo. Isso provoca a ruptura da ordem emanada pelo discurso oficial através de greves nos ofícios urbanos, lutas armadas no interior do país, insatisfação das classes médias através do discurso tenentista. A questão social passa a ser tratada como questão de polícia e não de política. O liberalismo café-com-leite elitista e corrompido não consegue impedir as manifestações de contrariedade e desgosto de norte a sul do país.

Claro está que todas essas questões, mesmo com a precariedade dos veículos de informações existentes chegaram aos centros urbanos. E junto com tais questões de forte cunho social uma proposta para uma nova estética nas artes. A literatura, talvez por ser a arte de mais barata execução, sai na frente.

O que Alfredo Bosi chama de fase pré-modernista é marcado pelo romance de Euclides da Cunha. N'Os Sertões Euclides mostra um Brasil diferente, desconhecido, necessitado de olhos não de dó, mas de respeito e dignidade. Euclides inaugura o que convencionamos chamar de romance social. Mas não merece apenas esta classificação. Como bom militar foi um observador. Como bom positivista foi um sociólogo. Como bom esteta ousou variações, manipulou o verbo. É um moderno porque "o moderno em Euclides está na seriedade e boa fé para com a palavra." e no compromisso "com a natureza, com o

homem e com a sociedade".<sup>[14]</sup>

Revisitando o urbano, mas pelo outro lado da cidade, Lima Barreto é o Brasil falando de si. Não mais aquele Brasil europeizado, romântico dos parnasianos e simbolistas, mas um Brasil que se via ali na esquina, nos cafés, no subúrbio, nas colônias de alienados mentais que tanto frequentou - primeiro vendo e acompanhando o pai, depois na condição de alcoólatra. Lima é a síntese de um Brasil que se sabe pobre, mas digno e, portanto consciente de que é preciso mudar. Mudar a estética literária e encravar nas letras a verdadeira língua nacional. Criar novas formas de narrar incluindo e dando movimento ao homem comum no ambiente social, dando-lhe o merecido e negado brilho. O Lima Barreto crítico é aquele condicionado pelo nascimento a uma vida áspera e cética. Mas lúcido. Quaresma critica Floriano e sofre na pele as consequências de seu nacionalismo. Isaías Caminha critica a imprensa e sua cor torna-se empecilho ao seu talento. A vida das personagens é a vida de Lima Barreto e das pessoas à sua volta. De tão carioca é brasileiro: os seus temas e personagens estão ali à sua volta: Clara dos Anjos e o preconceito racial; Gonzaga e Sá contra os intelectuais afrancesados do Rio de Janeiro; o homem que falava javanês e a falsa erudição. Tudo e todos exigindo uma sacudida, um abrir de olhos para dentro. Esta é a proposta de Lima Barreto: social porque humano.

## O MOVIMENTO DE 22

As décadas de 10 e 20 passaram à história apenas como décadas mortas, sem nenhuma importância porque não se presencia neste espaço de tempo nenhuma ruptura política que tenha provocado vencedores no sentido mais primário da palavra. São décadas onde tudo e todos se mexem e, obviamente, o *establishment* não vê estes movimentos com bons olhos. O marco para a história do mundo é a Segunda Guerra Mundial e para o Brasil a Revolução de 30. É preciso resgatar essas histórias, inclusive no âmbito pessoal. Perceber as rupturas nos discursos das histórias oficiais e dizê-las para provocar mais e mais rupturas. Este é o nosso dever, nossa missão, nossa profissão.

Nosso *enfant terrible* marca a sua vida com uma passagem pela Europa. Aliás, não é só Oswald que se embebede de francesismos. Não daquele francesismo criticado por Lima Barreto, mas um francesismo inconformado e rebelde, contraditório e polêmico como a Paris dos anos 20. Os dois pilares do Modernismo brasileiro têm fortes influências da França e da Alemanha. Oswald e Mário de Andrade são a transposição daquele pensamento exposto anteriormente. Da contraposição Paris/Berlim. Oswald é a paixão, a ousadia desmedida, a verborragia, a experimentação sem anotações porque a anotação pressupõe o desejo de repetição. Mário é a razão, a síntese da erudição crítica e inovadora, a proposta como resposta a um conflito interior - o homem - e exterior - o sócio.

Mário vai aprender alemão para ler os originais que mais lhe interessavam (Salomon Gessner, Rubiner, von Hofmannsthal) e marca e se deixa marcar por "um embate clássico - sentimento, paixão x razão, soluções práticas para resolver a vida"<sup>[15]</sup> contrapondo assim, com todas as virtudes e defeitos, o caráter alemão e brasileiro. É Macunaíma. E Macunaíma, o herói sem nenhum caráter é na realidade o herói em busca do seu caráter, do seu logos, da sua essência. É a recusa a toda e qualquer influência externa que não seja assimilada por um ritual antropofágico. Não há transposição nem aculturação. "Não há dúvida. Mas é preciso não esquecer que do personagem mais medíocre, o fenômeno da criação consiste justamente em tirar o interesse do criador, o interesse, a valorização da insignificância. Isto é: literatura."<sup>[16]</sup> Esta é a razão do escritor. Há, sim, criação.

Em maio de 1928 sai o primeiro número da revista de Antropofagia. Oswald publicava o manifesto antropofágico. Engraçado, crítico, lúcido. Já nos primeiros parágrafos, Oswald nos esclarece as diferenças básicas e marcantes entre a civilização e a colonização. Retomo aqui ao conceito que Alfredo Bosi nos remete em seu livro Dialética da Colonização. Civilização enquanto momento repetitivo, essencialmente tecnológico, desunião viva, pois supõe a competição, sem criticidade e principalmente sem memória. Colonização, enquanto seu oposto, como troca, interatividade, memória e futuro. Isto para Oswald era antropofagia: "Só a antropofagia nos une."<sup>[17]</sup>

O Manifesto Antropofágico é o resultado de uma intenção cultural, de um desejo de mudança tão abrupto e tão real nunca visto nas artes brasileiras. Por isso não podemos ingenuamente imaginar o Modernismo e a Semana de 22 apenas um sarau cultural como os pseudo-poetas do século passado, ávidos de casamento nas "boas" famílias faziam para cortejar a moça prendada com seus versos parnasianos. O Modernismo é mal educado, sem *finesse*, sem peias. A mudança deve ser radical e anárquica.

Comparemos, obviamente sem retirar-lhes seu devido valor enquanto resultados de suas épocas, a música de Carlos Gomes e Villa Lobos. Pergunte-lhes quem eram seus respectivos públicos? Carlos Gomes escrevia em italiano, tocava no Scalla de Milão; O Guarani é a transposição dos ideais europeus e europeizantes do Senador José de Alencar em opereta; não tem povo, só tem herói, não tem Brasil. Villa Lobos é a rapidez do mundo moderno, é a busca de uma identidade genuinamente nacional sem esquecer que a Europa tem contribuições, mas que estas devem ser medidas, engolidas, sintetizadas, trocadas, sentidas, deglutidas. Daí a sacralidade clássica de Bach se revestir tão bem na sacralidade caipira das Bachianas Brasileiras.

Na pintura, o mesmo movimento de busca de uma identidade: a cena, filmada por Joaquim Pedro em "O Homem do Pau-Brasil" é a síntese do Modernismo. Tarsila do Amaral - representada por Dina Sfat - apresenta o seu quadro A Negra, - "um retrato metafísico de minha mãe preta. Uma imagem que

estava há muito tempo adormecida em meu inconsciente e que eu recuperei quando li Freud, que aliás, me fizeram engolir à força. Como lhe parece?"<sup>[18]</sup> -pergunta a um negro de língua francesa de nome Filet - Grande Otelo, no filme - que estupefato exclama: "Mas é vovó!?" O negro, que só tinha sido retratado até então como algo (esta é a expressão correta) desvinculado do homem brasileiro, agora é visto como parte, como ancestral físico e metafísico a quem se pode recorrer. Os exemplos são vários: os pintores Lasar Segall, Di Cavalcante, Tarsila, o escultor Brecheret que resgata as curvas da brasilidade e a grandiosidade imigrante deste país.

Na literatura o fato se torna poesia: a favela, o sertão, a burguesia ávida e mesquinha, o político profissional. Nada nem ninguém estão dispensados da tarefa de rever o Brasil. Mário que desnuda a burguesia paulista; Oswald vasculhando a história do Brasil em seu magnífico Pau Brasil, "bárbaro e nosso"; Cassiano Ricardo e Raul Bopp caminhando pelas trocas culturais provocadas pelas três raças constituintes do povo brasileiro; Manuel Bandeira com Cinza das Horas, decadentista e moderno. O "moderno" inclui também fatores de mensagem: motivos, temas, mitos modernos."<sup>[19]</sup> O abalo provocou rachaduras e muitas quedas de pedestais na *intelligentsia* brasileira. Ao final da década, não havia como não mudar. Não mudar seria morrer, física e literariamente. A Semana de Arte Moderna cumpriu o prometido: a destruição total, a constante criação do novo: "Contra a cópia, a invenção e a surpresa."<sup>[20]</sup> em todos os campos, em todos os sentidos, em todos os

sentimentos.

## O MODERNISMO EM BELO HORIZONTE

A Semana de 22 tem seus adeptos também em Belo Horizonte. O professor Antônio Sérgio Bueno resgata criticamente as duas revistas que circularam neste período em Belo Horizonte. A Revista apresenta um caráter mais moderado não se fechando a nenhuma contribuição. A revista Leite Criôlo caracteriza-se pelo seu nacionalismo extremado, não lhe importando o que se passa além das fronteiras territoriais e culturais do Estado, levando à última instância o ódio ao estrangeiro, a "barbarização" proposta por Oswald de Andrade, procurando preservar "a qualquer preço, os valores locais e regionais ameaçados pela urbanização, pela industrialização e pela invasão de 'produtos e detritos' da cultura estrangeira."<sup>[21]</sup>

É neste celeiro de contradições que surgem Carlos Drummond de Andrade, Emílio Moura e Pedro Nava.

## IV.

Para concluirmos este trabalho torna-se necessário inventariar o novo do Modernismo. O que caracteriza o Modernismo enquanto um movimento social, cultural e,

portanto político é: em primeiro lugar a necessidade de se mexer. Não ficar parado é a palavra de ordem. Não aceitar aquilo que querem que você faça. Renovar, rever, reagir, recriar, destruir, deglutir, são verbos constantemente colocados pelos modernistas do mundo todo. E nessa perspectiva encontramos o moderno em vários momentos da história do homem. São momentos em que aparecem os verdadeiros criadores de história, <sup>[23]</sup> na mais fina concepção de Enriquez, justamente porque, inconformados e insatisfeitos, resolvem romper a barreira imposta e correr o risco de algo novo. Correr o risco em todos os aspectos: o risco de vida corrido por Marinetti e Maiakóvsky; o risco do ridículo corrido por Nijinsky e Oswald de Andrade; o risco da incompreensão e de ser taxado anormal, louco, lunático e, portanto ser banido da sociedade. O destruir coisas do Modernismo não é um elefante em loja de cristais. A proposta de criação acompanha *pari passu* a proposta de destruição. Os modernistas sabem que a única criação a partir do nada é a criação divina ou demiúrgica, como descrito por Platão.

O segundo aspecto a notar é a incessante busca do nacional. Um olhar para si como alguém importante, criativo e criador. O homem moderno é o homem que se olha narcisicamente no espelho e se vê com todas as suas virtudes e defeitos, disposto a antropofagia como o sublime gesto da comunhão de culturas, raças e povos. A destruição não é do outro, como a xenofobia do fim do século XIX, mas daquilo que o outro tem de ruim, num ritual de purificação coletiva.



Descobrir o nacional é descobrir a preguiça como uma virtude em contraposição à obrigação do trabalho capitalista. Descobrir o nacional é descobrir a ginga, o requebro, a musicalidade nata do negro em confronto com a rigidez das partituras europeias. Descobrir a cor, o primitivo que Picasso vai buscar na África já está no Brasil com o negro e com o índio.

Para encerrarmos, lembremo-nos de Oswald: "Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. (...) Montaigne: o homem natural."<sup>[24]</sup>

Isto é o Modernismo: Bárbaro e nosso.

## REFERÊNCIAS

1. Seminário apresentado no curso de História da Faculdade de Filosofia de Belo Horizonte - FAFIBH em 10.06.97.
2. BELCHIOR. Velha Roupas Coloridas. in: Alucinação. São Paulo: Discos Phillips, 1976.
3. MICHELET, Jules. A agonia da Idade Média. São Paulo: EDUC: Imaginário, 1992.  
Vale a pena aqui citar, na íntegra o pensamento de Michelet que resgata, a meu ver, o verdadeiro sentido da Renascença como inauguradora do Mundo Moderno: "Assim, esse colossal esforço de uma revolução, tão complexa, tão vasta, tão laboriosa, só teria gerado o nada. Uma vontade tão imensa teria permanecido sem resultado. O que há de mais desencorajador para o pensamento humano? Esses espíritos demasiado preconceituosos esqueceram somente duas coisas - pequenas, de fato -, que pertencem mais do que todos os seus predecessores a essa época: a descoberta do mundo, a descoberta do homem. / O século XVI, em sua grande e legítima extensão, vai de Colombo a Copérnico, e de Copérnico a Galileu, da descoberta da terra à descoberta do céu".
4. Veja também 1492 - A Conquista do Paraíso, de Ridley Scott, com Gerard Depardieu.
5. BOSI, Alfredo. Pré-modernismo e Modernismo. in: História Concisa da Literatura Brasileira. São Paulo: Cultrix, 1980. p. 99-192.
6. EKSTEINS, Modris. A Sagração da Primavera: a grande guerra e o nascimento da era moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
7. Uso aqui o termo no sentido freudiano: civilização igual a cultura. Veja o Mal Estar da Civilização, de 1929.
8. EKSTEINS, op. cit. p. 68-9
9. EKSTEINS, op. cit. p. 112
10. EKSTEINS, op. cit. p. 66

11. Citado por BRADBURY, Malcolm. O Mundo Moderno: Dez grandes escritores. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
12. HOBSBAWN, Eric. Era dos Extremos: O breve século XX. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
13. ANDRADE, Oswald de. Memórias Sentimentais de João Miramar. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.
14. BOSI, op. cit. p. 346.
15. LOPES, Telê Porto Ancona. Uma difícil conjugação. Prefácio à Amar, Verbo Intransitivo de Mário de Andrade. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984. p. 14.
16. ANDRADE, Mário. O Empalhador de Passarinho. São Paulo: Martins; Brasília: INL, 1972. p. 253.
17. Revista de Antropofagia. São Paulo: n.º 1, ano 1, 1.ª de maio de 1928. p. 293.
18. ANDRADE, Joaquim Pedro. O Homem do Pau Brasil. com Flávio Galvão, Ítala Nandi, Regina Duarte, Dina Sfat e Grande Otelo. 1981, 107 minutos.
19. BOSI, op. cit. p. 373.
20. ANDRADE, Oswald. Pau-Brasil. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990. p. 66.
21. BUENO, Antônio Sérgio. O Modernismo em Belo Horizonte: década de vinte. Belo Horizonte: Proed. Imprensa-UFMG, 1982. Série Dissertações e Teses. p. 181.
22. Idem, p. 183.
23. ENRIQUEZ, Eugène. Indivíduo, Criação e História. Traduzido por Michel Le Ven DCP/UFMG, 1996.
24. ANDRADE, Oswaldo. Manifesto Antropofágico. op. cit. p. 294.



## LIBERDADE E LEI:

### LENDO "O PRÍNCIPE" DE MAQUIAVEL

#### I.

O conceito de lei em Maquiavel é, antes de tudo, a garantia de êxito e apoio de um Príncipe, a necessidade de conter abusos da parte do executor da lei (o governo, o exército, etc.) e a certeza da liberdade de um povo, não estando aqui hierarquizadas pela sua importância, mas circunstanciadas pela necessidade e contexto.

Claro está que costumes fundados numa ordem republicana são para Maquiavel os mais importantes não discutindo sua validade para uma situação de autoritarismos e absolutismos como se lhe tentou imputar várias gerações de críticos. Os costumes fundados no desejo do povo são os que melhor agradam a este povo, respeitando-lhes principalmente a liberdade.

O primeiro desafio daquele que conquista, partindo do princípio de pura negatividade da mesma, está em refazer as leis e costumes já arraigados naquele povo, ou, respeitando as

antigas, positivá-las, se é que agradam ao conquistador. Portanto, a dificuldade está em implementar novas leis. A fundação, dando-se sobre um território anteriormente ocupado por homens que se constituem num povo, portadores de costumes e regras, ou seja: leis, sejam elas a tradição ou já positivadas, é que vai demonstrar o grau de virtude do Príncipe. A nova lei ferirá a antiga. Quando a substituir, portanto gerará muitos inimigos. É preciso contê-los: institui-se, para tal, boas armas e obtém-se assim o consentimento na maioria do povo em liberdade com "amizade e soldados" para assim "sobre tais alicerces, edificar as obras" para a manutenção de sua conquista.

Caso perceba-se que os costumes e leis anteriores do povo conquistado interessam ao Príncipe conquistador, Maquiavel propõe que os príncipes lutem contra a sua vaidade ao se declararem bons legisladores e recomenda apenas "renovar as antigas instituições por novas leis", institucionalizá-las dando-lhes a sua chancela, o seu consentimento.

Ao tratar dos costumes, Maquiavel fala-nos de leis humanas e divinas. Que leis são estas? Imaginamos aqui as leis de natureza fartamente anunciadas pelos filósofos no século XVII? Cabe-nos perscrutar a alma do florentino e vasculhar também o humanismo para compreender tais leis. Ética não é política e a política tem suas próprias leis. Celeração é então o quê? Uma forma também de fazer política. Mais cruel, menos humana, mas a *virtú* de um Príncipe celerado, posta à prova diante da *fortuna* pode convidá-lo a mudar de tática. E como

falar de humanismos e humanidades para um Príncipe, que em seu furor da conquista passa todo um povo pelo fio da espada, ou escraviza-o dentro de sua própria terra? É a negatividade em excesso, mas o único problema exposto por Maquiavel é que tal Príncipe não poderá nunca almejar a glória.

Serve a lei, também para controlar as armas. Boas armas e boas leis é parte de um todo necessário para o fortalecimento do Príncipe. No instante de instituição da República deve o povo "assegurar-se, mediante leis, contra o capitão, para que não exorbite ele das suas funções" (grifo meu). Desta forma, Maquiavel mais uma vez condiciona, numa República, as armas às leis, criando assim uma hierarquia entre ambas. Claro está que para Maquiavel a soberania está no povo que institui a lei, devendo o mesmo ter força suficiente para repelir todo aquele que através de armas queira deitá-la fora, tornando-se a lei a defesa do homem livre, do cidadão perante todo aquele que, através de armas queira aboli-la. Armas são então a garantia da liberdade e a segunda não sobrevive sem a primeira que não pode ser instituída sem boas leis.

A lei é também controle. Assim como a força: "Deveis saber, portanto, que existem duas formas de se controlar: uma, pelas leis, outra, pela força. A primeira é própria do homem; a segunda dos animais". Torna-se necessário saber dosar ambas as coisas. A racionalidade humana é que permite a feitura da lei impedindo assim que os homens caiam no estado de natureza hobbesiano. Maquiavel reconhece que só o homem é capaz de legislar, ir além do instinto animal, mas não prescindindo dele.

Dosar ambas as coisas significa ser suficientemente humano para usar a lei até o extremo, até seu limite que é o uso da força para o seu cumprimento. Mais uma vez falamos de boas armas. Porém, usar exacerbadamente a força, desrespeitando as leis de natureza e divina, leis de boa convivência, seria inaugurar um reinado de força que sucumbiria ao primeiro valente e corajoso que se lhe pusesse à frente, inclusive do povo. Dosar ambas é sinal de virtude.

## II.

Já no capítulo I, Maquiavel põe-nos, sutilmente, diante da questão da liberdade ao colocar homens e território "acostumados à sujeição de um príncipe" ou em liberdade. Isto nos leva a imaginar e concordar com críticas que o classificam como um republicano onde a verdadeira soberania e liberdade estão no povo, residindo e emanando daí todo o poder daquele que exerce o governo. A liberdade em Maquiavel é uma moeda de dupla face: A liberdade em relação a um Príncipe tem um qualitativo diferente da liberdade em relação ao mandatário numa República.

No primeiro caso, a liberdade tem seu fundamento no Príncipe que funda e prepara boas leis. Fica assim maximizada a liberdade do Príncipe e não do súdito, apesar da liberdade do súdito ser condição mínima de um bom governo. No segundo, a



liberdade tem seu fundamento nas boas leis e nas armas que as sustentam e que obviamente estão nas mãos dos cidadãos. Os cidadãos são livres entre si e diante de um poder comum, público e por suposto mais duradouro. São livres na lei. A dificuldade é imperativa ao conquistar um principado que rege-se "por leis próprias e em liberdade": difícil conquistar tal principado, uma vez que é necessário apagar-lhes da memória a sua cultura, as suas leis e costumes, portanto a sua liberdade.

Mais uma vez, a união do binômio leis e armas se funde na liberdade e a liberdade só é preservada com boas leis garantidas por boas armas. Mas, só pegam em armas (ou as aceitam) aqueles que têm a liberdade. Portanto, boas armas e boas leis é sinônimo de liberdade. Apesar de aliar *virtú* e *fortuna* à figura do Príncipe é claro em Maquiavel a necessidade da falta de liberdade para a aceitação de um novo Príncipe. Se não há privação de liberdade e, portanto deve o Príncipe estar ciente da dificuldade de conquistar tal principado, a mesma passa a ser determinante de maior ou menor *virtú* do conquistador para com o conquistado.

É o governar e oprimir, a síntese dos "dois apetites" diferentes que faz nascer "nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade, desordem". Para Maquiavel, todo e qualquer governo que não oprima o povo é um governo desejado. A liberdade do povo é então condição primeira para a manutenção do poder da parte do Príncipe. Surge aqui a figura do cidadão-soldado (Bignotto, Maquiavel Republicano) justamente porque ninguém defende aquele que faz questão de

oprimir e suprimir-lhe a liberdade. Com base nisso, podemos dizer que o soldado-mercenário é o extremo oposto do cidadão-soldado. Não havendo vínculo entre ele e o Príncipe, não sendo também parte do povo tudo o que o faz lutar é o compromisso único com o dinheiro, não com a liberdade.

É da liberdade que nasce também a confiança estando portanto o Príncipe e seu principado em segurança porque "jamais será enganado por este e verá que reforçou os seus alicerces". A perda da liberdade está na passagem de "um governo civil para um absoluto" quando se perde então a liberdade e a confiança colocando-se o Príncipe acima da lei que o instituiu. Das boas instituições dependem a liberdade e a segurança do rei e do povo? Não, aqui Maquiavel está exclusivamente interessado na ordem que representa o Estado, mas já há uma defesa das regras do jogo. O exemplo de França, ou seja, justamente o de quem se esconde atrás da figura do Parlamento e dos juízes. O parlamento bem constituído não legislará nem contra o rei nem contra o povo tornando-se verdadeiro exemplo de uma boa instituição.

Como condição de estima, deve o Príncipe não interferir na vida privada de seus súditos deixando-os livres para "as suas atividades no comércio, na agricultura e em qualquer outro terreno" devendo inclusive incentivá-los. Há, já, aqui uma nítida separação entre público e privado? Creio que não. Vejo aqui mais uma separação de privados do que a dicotomia atualmente discutida. O privado do Príncipe se confunde com o público enquanto que o privado dos súditos não deve ser cerceado,

porque a riqueza deles é também a riqueza do Príncipe. A liberdade preservada no espaço privado torna-se a garantia de longevidade do Principado. A imiscuição gera absolutismos e perda da liberdade, gerando, pois a revolta e o desejo de um novo Príncipe para o mesmo território.

### III.

Em Hobbes há uma melhor definição do que é liberdade e o que é lei. A liberdade é um direito de natureza inerente ao ser humano cujo fim último é a preservação da própria vida, sendo definida como a "ausência de impedimentos externos" para a consecução de quaisquer objetivos. Para o exercício deste direito e bem supremo, seguem-se as leis que obrigam o homem a tal coisa. "O direito consiste na liberdade de fazer ou omitir, ao passo que a lei determina ou obriga". Ao direito à liberdade segue-se a obrigação da lei.

No estado de natureza, a liberdade está condicionada a do outro na mesma medida da força (física, num primeiro momento) do oponente. Tanto mais forte mais livre. O direito baseado na força e no medo do seu uso. Portanto, deve o homem procurar, em primeiro lugar, viver em paz (usar primeiramente a razão) e não o conseguindo valer-se de sua força e engenho para manter-se vivo. Consensualmente os homens reúnem-se para abrir mão da liberdade em busca da

paz entre si (abrem mão do seu direito à liberdade em função do medo da morte). Mas, primeiro problema, privar-se da liberdade é por outro lado buscar impedimentos externos aos movimentos do homem e, obviamente, privar-se do poder. Não há razão que me impulsione a outras opções de paz que não somente o privar-se de minha liberdade? A liberdade limita-se à vontade de reunir-se. Deliberado o contrato que "é um ato, e o último ato, da deliberação cessa a liberdade". Cessa, pois o estado de natureza. Feito o contrato, a liberdade do Leviathan é então maximizada e a partir de então só o soberano é livre. Somente o Estado, forte e soberano, é livre de quaisquer impedimentos por parte de seus súditos, estando em total estado de natureza em relação aos demais Estados ou comunidades.

Novo ato de liberdade por parte dos súditos fica condicionado ao cumprimento da obrigação ou ao perdão da dívida. "Os homens ficam liberados de seus pactos de duas maneiras: ou cumprindo ou sendo perdoados. Pois o cumprimento é o fim natural da obrigação, e o perdão é a restituição da liberdade, constituindo a retransferência daquele direito em que a obrigação consistia". Sob esta ótica, podemos afirmar que o homem está irremediavelmente ligado ao Estado, não ao governo, na medida em que tal pacto é anterior ao indivíduo. Ora, o indivíduo já nasce preso, limitado, não podendo discordar. Hobbes aponta soluções, mas somente uma inclui a possibilidade de um novo contrato: o não cumprimento por parte do soberano da cláusula principal, ou seja, a

manutenção da vida. Supõe-se, portanto, que o Estado sempre cumpriu a sua parte (sic), não havendo, pois motivos para desfazer o contrato. De outro lado, o Estado nunca perdoará o gesto anterior que é a instituição do contrato. Seria a anarquia, ir contra uma lei fundamental e corre-se o risco de voltarmos ao estado de natureza. Conclui-se que o melhor a fazer é usar, incessantemente, a razão para melhorar o Estado e construir nele a liberdade do cidadão. Problema mal resolvido por Hobbes.

Tomando a definição de liberdade como a "ausência de oposições, de impedimentos externos", Hobbes nos coloca duas compatibilidades que valem a pena discorrer sobre elas: primeira a de que "o medo e a liberdade são compatíveis" na medida em que o medo, ao funcionar como coação não pode funcionar como obrigação. Apesar do medo, fica ao homem a liberdade de não fazer e resistir, por todos os meios, ao que lhe obrigam não pela lei (por ele consentida, contratada e positivada), mas pelo ataque puro e simples à sua liberdade e sua vida. O medo, enquanto pulsão de vida (Eros, em Freud), é aqui extremamente valorizado e por isso compatível com a liberdade. A segunda é de que "a liberdade e a necessidade são compatíveis" ao ligar intimamente a liberdade do homem à necessidade de Deus. Mas quais são as necessidades de Deus? São as mesmas necessidades da natureza? Estaríamos aqui preconizando um novo homem em seu estado de natureza, sendo este um estado de pura necessidade? Ou as necessidades de Deus são puramente metafísicas sendo, pois a liberdade

considerado um dom além do homem, da natureza? Hobbes confunde Deus com o Estado neste momento tomando assim, objetivamente, o Estado como um ente superior e divinizado, capaz então de desejar fazer da felicidade uma necessidade para seus filhos e filhas.

Mas, ao lermos o capítulo XXI do Leviathan, vejo certo otimismo no autor quanto ao seu hipotético estado de natureza. Ao falar do silêncio da lei. "O silêncio da lei medirá a liberdade do homem naquele Estado" e, portanto tudo aquilo que as leis civis ou naturais não definirem como contrários ao homem é lícito fazer. Torna-se direito e, portanto justo. Apesar de que a tradição e os costumes devem ser consentidos e positivados pelo soberano, fica aqui uma brecha de lei anterior ao contrato hobbesiano. Costumes já arraigados na memória de um povo deverão automaticamente ser positivados com pena de não haver contrato.

A liberdade do Estado, como já disse acima, é a mesma do homem em seu estado de natureza. Há aqui uma valoração da liberdade: a liberdade do Estado é superior a liberdade humana, daí derivando o permanente estado de guerra, onde a razão e a violência tem limites bastante frágeis e indefinidos. Não existindo liberdade do súdito em relação ao Estado toda a liberdade fica depositada, transferida e maximizada no Estado, devendo o mesmo cuidar de sua parte do contrato, obrigando, automaticamente os súditos, à lei, ou seja, à obrigação de manter o Estado como única forma possível de fugir ao estado de natureza. A liberdade só é inalienável naquilo que ataca a

vida do homem, fim último para o qual o Estado é constituído, e neste momento, único, o homem é maximizado perante o Estado por colocar-se em igual estado de natureza. Obviamente, o direito a rebelião não é sequer mencionado, porque quem, em sua consciência, individualmente, se oporia ao Estado, solidamente instituído e fortemente assentado em armas?

#### IV.

Falemos agora da lei, em Hobbes: Acatemos as duas dimensões. Existem dois tipos de lei: a natural e a civil, sendo a primeira superior em relação à segunda, estando o soberano instituído entre ambas, portanto abaixo da lei natural, acima da lei civil. Nada, nem ninguém pode ser contra as leis de natureza, devendo engendrar totais esforços no sentido de não violá-la e preservá-la. Levada ao extremo e partindo do conceito hobbesiano de homem, lei contrária à natureza é toda aquela que mata o homem, tirando-lhe assim a possibilidade de fazer política, pois só os vivos fazem política, isto é, estão "entre os homens" (Arendt, A Condição Humana). Uma lei civil pode me desobrigar de um pacto contraído por medo e neste caso ela não é reguladora dos homens, mas desagregadora na medida em que opõe os homens em relação a si, aos outros e ao soberano. Em suma: ela vai contra uma lei natural. As leis civis devem ser a positivação, e nada mais que complemento, às leis naturais.

Cumprir os pactos celebrados é questão de justiça. Ao celebrarmos um pacto, plenos de razão e consciência, estamos criando direitos e deveres. Estamos, de fato, primeiro criando deveres de um para com o outro, do eu para o tu, que reciprocamente praticados tornam-se direitos e deveres para ambos. Se houve consentimento prévio na instituição do soberano é preciso respeitá-lo enquanto regra da razão, que é uma lei de natureza. Só há justiça ou injustiça quando há compatibilidade ou incompatibilidade "entre os costumes e a razão". As leis civis são cadeias artificiais que ligam o povo ao soberano que é o fruto de uma lei natural.

Encontramos, pois o que ousou aqui chamar de dois legisladores: um que é anterior a todo e qualquer contrato neste caso representado pela natureza. Observar os homens em seu estado natural, esta é a hipótese de Hobbes, faz-nos ver aquilo a que chamou leis de natureza. Outro legislador, posterior ao contrato é o soberano, que sendo fruto da razão é movido por ela e traz em si o atributo da infalibilidade tanto quanto a natureza.

"As leis de natureza são imutáveis e eternas" e são boas em si mesmas, não havendo formas de corrompê-las. São leis morais 'em que obrigam apenas a um desejo e a um esforço (...) e aquele que obedece à lei é justo". E quais são estas leis? Hobbes as hierarquiza a partir de seu lugar no mundo (não é uma reflexão rousseauiana). É um homem com medo, mas racional, que vai criar uma hipótese sobre o homem. "Todo homem deve esforçar-se pela paz (e não conseguindo) procurar



e usar todas as ajudas e vantagens da guerra" para preservar a si e a seus bens, que lhe proporcionam a sobrevivência. Hobbes cria o homem a partir do medo e com medo. Concordamos em que isso é uma virtude. Viver é melhor que morrer, mas, melhor ainda é viver com liberdade. E como já discuti acima, a segunda parte da primeira lei da natureza de Hobbes, me manda renunciar à liberdade em nome da vida. Este é um grande problema, aparentemente sem solução, e que perpassa a humanidade até os dias de hoje (a igualdade socialista garante, em hipótese, a vida, mas...).

A segunda lei manda que os homens procurem a paz concordando com os demais em depositar sua liberdade nas mãos de um único garantidor que, maximizado, encerraria em si mesmo todos os direitos do homem individual, tornando-se assim uma espécie de homem coletivo: o Leviathan. A busca da paz não está condicionada à perda da liberdade (em primeira instância), mas levada ao extremo é preferível perder a liberdade diante de um consentimento prévio e acordado a perder a vida. Se a primeira lei natural manda manter-me vivo através da paz, a primeira obrigação do Leviathan é manter a paz, custe o que custar, beneficiando assim a maioria que o instituiu. Aqui se dá o contrato.

A terceira lei natural manda que os homens cumpram os pactos que celebraram. É uma lei de forte cunho moral, mas que ao ser positivado pela instituição do juiz tem seu efeito maximizado. A confiança deixa de ser um atributo moral do homem cedendo lugar ao medo. O medo de retornar ao estado

de natureza em relação aos demais me faz aderir ao pacto e cumpri-lo sob pena de não ter quem valer-me, ou de não conseguir valer-me, no momento do embate.

Devidamente acordados, tudo então passa a ser justo e dado os fins é preciso dotar o soberano de meios para realizar a sua parte do contrato,. Neste momento encontramos o segundo legislador: alguém que os homens (em seu estado natural) resolveram de comum acordo entregar o governo de seus atos. Desde que não vá contra as leis de natureza, a liberdade de ação do soberano e seu direito de agir (legislar, julgar e executar) passa a ser a soma das liberdades e direitos no estágio anterior. No capítulo XV, Hobbes coloca-nos diante de outras leis de natureza, mas de imediato, estas são as que me interessam mais de perto. Passemos, portanto, às leis civis.

As leis civis não são leis morais. São obrigações contraídas entre os homens, pós-pacto, para reger a vida em sociedade. Por isso "cadeias artificiais" que ligam a sociedade ao soberano. O soberano passa a ser o único legislador. Faz e revoga as leis, positiva os costumes e está acima dos homens, não estando sujeito às leis civis, não se obrigando, portanto e em última instância podendo revogá-la caso não o agrade. O silêncio do soberano é a sua aquiescência a determinado costume, mas continua o seu direito de legislar sobre todo e qualquer assunto devendo ainda positivar as leis naturais tornando-as civis e neste momento, ao transformá-las em leis, obrigações, torna o homem passível de punição ao instituir a pena. Ambas as leis, natural e civil são parte de um todo, porém a lei civil (ou seja, a

lei de natureza positivada) submete a lei natural criando para a mesma um código punitivo. Ao tornar-se obrigação ela exige uma punição para a sua infração. As leis civis só continuam sendo leis por desejo do soberano e por isso difere da lei natural, campo onde o soberano tem a obrigação de manutenção, nunca de revogação. Para tal, lei e justiça, ou seja, a sua aplicação devem estar nas mãos de um mesmo soberano. A soberania é, pois indivisível. Só aquele que legisla é capaz de interpretar, julgar e punir principalmente porque é depositário dos direitos anteriores. "A lei nunca pode ser contrária à razão" e assim sendo ser contrária à razão significa ser contrário a uma lei natural. Este é o limite de legislação do soberano, além de que aquele que não tem razão não pode nunca ser submetido à lei, porque não está ou esteve em condições de contratar.

As leis de natureza não são proclamadas. São dadas a conhecer pelo bom senso e razão humanas. As leis civis, no entanto devem sê-lo como necessidade de sua eficácia e publicização da vontade do soberano. Além do mais, deve trazer explícito no seu bojo o desejo do soberano para que se torne efetivamente lei, já que o desejo do soberano é também resultado da soma dos desejos anteriores ao contrato. Somente o soberano, usando a razão, pode interpretar a lei, ou designar alguém para tal, estando a garantia de sua execução vinculada ao soberano.

Uma interpretação errônea da lei de natureza não a revoga. Ela é eterna. Porém há que se concordar que diante da infalibilidade exposta por Hobbes, correm os contratantes o

risco de se verem preteridos do uso da razão. Ao declarar a infalibilidade das leis de natureza e do soberano, Hobbes declara, implicitamente, o soberano como depositário da razão. Alegar que o soberano pode ser mal aconselhado, retirando assim toda a responsabilidade do mesmo ao não cumprimento do contrato é estratégia simplista para a manutenção do Estado na figura de um só homem ou um só corpo. O deslocamento da soberania, que para Hobbes é inconcebível uma vez que não propõe limites efetivos para o soberano, não evita o constrangimento ao direito natural de liberdade inerente ao ser humano. Apenas suprime-o.

## V.

A primeira questão posta em ambos os autores e que gostaria de comentar é sobre a positivação dos costumes. Considero, de antemão, que os costumes e a tradição de um povo é por si só regra de convivência de um determinado grupo, sejam eles instituídos por tabus (Freud) ou pela natureza. Os autores põem, moralmente, o bom costume como algo que deve ser preservado e positivado pelo soberano na forma da lei civil. Tanto o Príncipe maquiaveliano quanto o Leviathan hobbesiano devem esquecer suas vaidades e legitimar tais costumes na certeza de que se duraram até o momento é porque tem grande valor em si. Para Maquiavel, pode ser objeto de perda de um principado, enquanto que para Hobbes não é

objeto do contrato. Em Hobbes, os atos praticados antes de tal posituação são válidos e, portanto indiscutíveis à luz da nova lei. Em Maquiavel, é a virtude levada ao extremo uma vez que não houve necessidade de um legislador para instituir tal regra, mas ela o foi a partir dos conflitos inerentes ao homem.

A segunda questão é o da liberdade do soberano. Num primeiro momento, Maquiavel esclarece que o soberano maior é o povo em liberdade. Só ele é capaz de aceitar ou não o Príncipe (caso contrário seria a tirania). Um povo só é soberano se livre para instituir e construir, seja na razão ou na força, tornando-se assim responsável pelos atos da comunidade. Neste momento, Maquiavel esclarece que o Príncipe nada mais é que um mandatário, podendo ser destituído caso oprima o povo. Já em Hobbes somente o soberano é livre após o contrato. Sendo, pois o resultado da soma das liberdades anteriores ao contrato, a liberdade do homem só lhe seria retornável caso o soberano não cumpra a sua parte no contrato, ou seja, tente suprimir-lhe a vida. Se em Maquiavel não existe transferência de liberdade, também não há transferência de soberania. Em Hobbes, dá-se o contrário: há transferência de liberdade e de soberania.

Cabe aqui um primeiro limite que é aconselhável, tanto por Maquiavel quanto por Hobbes: é preciso redefinir o espaço de atuação do Príncipe e do Leviathan não devendo nem um nem outro imiscuir-se (ou fazê-lo) o menos possível na vida privada dos cidadãos/súditos. E a fórmula é bastante simples. A riqueza do Estado é a soma das riquezas dos cidadãos/súditos, postos, no conjunto, em igualdade perante o soberano. Apesar

disso, a propriedade é uma concessão do soberano em Hobbes, posterior ao contrato e limitada à vontade do Leviathan.

E por último, os limites impostos pela lei. Em ambos o limite máximo são as leis de natureza. Maquiavel não as denomina assim, mas fica claro que nenhum Príncipe pode legislar contra a liberdade de seus súditos, correndo o risco de perder a estima e o território. Em Hobbes, apesar da transferência da liberdade, o direito retorna ao súdito no momento em que o soberano legisla contra a sua vida. Quanto às leis civis não há nenhum outro limite a ambos os legisladores, sendo então responsáveis pela legislação e aplicação da lei enquanto assim o quiserem (Hobbes) ou forem destituídos e substituídos (Maquiavel). Em ambos os casos, deve o legislador convencer o povo da sua vontade e que sua vontade emana de algo além de si, o que é fator fundamental de credibilidade ao ato devendo, se preciso for, recorrer a artifícios tais como a religião

## REFERÊNCIAS

1. ARENDT, Hannah. A CONDIÇÃO HUMANA, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1991.
2. BIGNOTTO, Newton. MAQUIAVEL REPUBLICANO, São Paulo, Loyola, 1991.
3. HOBBS, Thomas. O LEVIATHAN, ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil, São Paulo, Nova Cultural, 1988, Coleção "Os Pensadores".
4. MAQUIAVEL, Nicolau. O PRÍNCIPE, São Paulo, Nova Cultural, 1987, Coleção "Os Pensadores"
5. RIBEIRO, Renato Janine. A MARCA DO LEVIATÃ: Linguagem e poder em Hobbes. São Paulo, Ática, 1978.





# O CONFLITO LIBERDADE VERSUS IGUALDADE

## I.

O exercício pode parecer estranho para um curso de Teoria Política, mas o que pretendo discutir nestas poucas páginas são as ideias de felicidade que o homem porta em si e pretende com isso criar um mundo onde este estado de "estar e ser feliz" seja pleno. A maioria das religiões são (e porque não dizer todas, uma vez que, ao que eu saiba somente as religiões da África Meridional negam) finalistas pregando para o fim dos tempos, sejam em que condições forem, uma vida paradisíaca, onde o bem estar espiritual e material estariam total e plenamente contemplados no homem em presença de Deus (seja lá qual for).

E a Ciência Política? O que percebi nas leituras ao longo do semestre é que todos os teóricos também trazem em si tal preocupação. A felicidade seria, pois o estágio final da sociedade e o Estado, o seu gerente burguês ou proletário, onde pessoas felizes teriam todos os seus problemas materiais

resolvidos, ficando os espirituais a cargo de outro tipo de gerente, as Igrejas. As teorias buscam nada mais nada menos, que trazer a discussão sobre a boa vida para o centro da questão.

Partindo de Aristóteles até Hannah Arendt (quanta pretensão) pretendo, numa vasculhada superficial discutir a evolução do conceito e como a técnica pretensamente revolucionou, mesmo que temporariamente tal questão. Pretendo ainda discorrer um pouco sobre o embate Liberdade x Igualdade na tentativa de, ao finalizar, contrapor o mundo do ócio aristotélico com o mundo do trabalho contemporâneo e como ao se constituir, o mesmo não deu conta de acabar, ainda, esta obra-prima que é a felicidade humana, ao mesmo tempo tão individual, privada e de responsabilidade pública.

## II.

O homem aristotélico que pretende participar da vida da pólis, portanto ser um cidadão um político tem que obrigatoriamente estar livre de todos e quaisquer impedimentos que o prendam à sua vida privada. A dimensão dada ao trabalho é de pura obrigatoriedade daqueles que não têm o atributo da fala e da razão: o *logos*. Apesar de depender da materialidade da vida, ao homem grego a dignidade do pensar é superior ao do fazer. Para estar acima da barbárie, deve o homem prescindir

do trabalho e sua criatividade estar voltada para o fazer coletivo no momento de discussão na ágora. A guerra, os jogos, os negócios públicos. É verdade que tal atitude só é possível por dois motivos: o fato das mulheres governarem a casa e seus bens (como são virtuosas as mulheres de Atenas "que esperam por seus maridos heróis e amantes de Atenas") e dos escravos trabalharem em seus campos. A democracia ateniense é aristocrática, ou seja, dos melhores, na medida em que estão plenamente satisfeitas suas necessidades. A dignidade não está no trabalho, mas no ócio.

O sentido de privatividade aqui é negativo ao impor ao homem uma plenitude doméstica que somente será construída sobre uma base escravista e no preconceito em relação ao outro, seja ele estrangeiro ou mulher. A técnica é necessária ao escravo, não ao homem ateniense. O verdadeiro gerador de riquezas não governa a cidade, sendo-lhe vedado o status de cidadão. O ateniense que não possuísse em suas propriedades a mulher que administrasse o escravo que a trabalha e o boi que a ara não tinha a dignidade de pertencer ao corpo político, por estar privado de liberdade. Não era, pois um igual, não podendo sentar-se na ágora. Ao estabelecer tal critério, a democracia ateniense faz-nos lembrar Rousseau: um grupo de deuses que em sua perfeição deliberam, pois estão livres de todas e quaisquer amarras.

Ver-se livre do trabalho, como condição necessária para a cidadania é justamente o que pleiteia atualmente a maioria dos homens na esperança de que ao dedicar-se inteira e

exclusivamente ao público, uma vez que a esfera da privação terá enfim a sua solução, é condição *sine qua non* para o exercício da felicidade coletiva. O ideal é egoísta na medida em que a esfera pública só entrará na pauta de discussões após a solução dos problemas domésticos. O homem grego então é perfeito. A economia estando solucionada remete obrigatoriamente o homem à política.

Fechando o ciclo da antiguidade, Santo Agostinho só entende o homem em suas dimensões espirituais e materiais. A clássica pergunta, cuja resposta divina, é antecedida de uma carregada da materialidade necessária ao corpo humano. Ao perguntar *quem sou eu?*, Agostinho remete a resposta a Deus. Só ele conseguirá de fato definir o homem diante desta questão. Seria uma meta-resposta na medida em que por mais que o homem se esforce, a vida é muito curta e muito presa ao corpo, a materialidades para que possa, de fato, definir-se e responder satisfatoriamente tal questão. Já a pergunta *o que sou eu?*, tem seu caráter materialista na medida que biólogos, químicos, médicos e outros mais consigam de fato responder, cada um em seu campo, com sua definição sob o olhar de sua ciência responder a tal questão. A materialidade da pergunta remete-nos ao ensinamento cristão de preservação do corpo já que o mesmo é o "templo do espírito". As rígidas regras do Corão só tendem a privilegiar este lado material que, se negativamente não libera totalmente a razão, positivamente a mantém, uma vez que o espírito mais puro, a razão mais pura, necessita da matéria para se manifestar, criando outro objeto,

fruto do pensamento e do trabalho humanos.

A dúvida se manifesta diante da necessidade de saber-se de antemão o que sou eu, ou seja, da preservação do eu, íntegro e inteiro, para a partir daí, criadas as condições materiais, inserindo o homem na natureza da qual é parte, poder, através da contemplação alçar-se a um nível superior, sustentado pela matéria. A solução dá-se então pela instituição da Igreja de formas monásticas de *ascece* individual ou coletiva. Sabedores de "o que são" pensadores cristãos lançam mão de sua pretensa superioridade (volta a ideia do logos superior a técnica) para criar e fortalecer ideias que suprimiram a possibilidade de uma democracia até mesmo entre os iguais. Não existem mais iguais no momento que a *vita contemplativa* é considerada superior à *vita ativa* criando assim uma hierarquia artificial entre os homens. A *vita ativa* teria que necessariamente sustentar a *vita contemplativa* uma vez que seria nela encontrado a razão de ser do homem e da humanidade. A completude não se daria no mundo do trabalho justamente porque a este não era dado o direito da contemplação de sua própria obra. O dito de Adalberão, cardeal francês do século IX é típico de uma sociedade de castas, onde iguais não se misturam: Uns oram, uns lutam, outros trabalham. Aos que oram, a contemplação; aos que lutam, os exercícios, os jogos; aos que trabalham, o dever de sustentar as duas classes superiores.

Ao se romper, na Renascença, com a ideia de um mundo superior, à parte que até então fora transplantada para a

sociedade, rompe-se também o pensamento político e das relações humanas, trazendo à tona algumas discussões acerca da necessidade e utilidade do Estado, culminando com o seu surgimento na versão moderna. A descoberta do cosmos e a possibilidade, material, de ir-se ao seu encontro (o ir ao céu deixa de ser uma possibilidade espiritual, para tornar-se material) gera na Europa uma certeza de que a sociedade não é algo dado por Deus, mas algo artificial, construído pelos homens e, portanto, passível de ter uma construção errada. Era preciso rever certas questões e conceitos de igualdade. O mundo do trabalho com sua ética de satisfação e geração de necessidades entra em cena com sua versão burguesa, negando a teoria de que só o homem satisfeito em sua casa teria direito ao governo das coisas públicas. Se antes o conceito de riqueza estava aliado ao de conquista e o conceito de poder ao de gratuidade natural ou divina, há nesse momento uma revisão. A riqueza e o poder são coisas abstratas que para serem materializadas dependem de meios e fins onde o homem deve dominar a sua fortuna e construir o mundo que ele deseja. O mundo do trabalho entra em cena e rompe de vez com uma sociedade de castas. A necessidade de se criar regras para a convivência em sociedade faz o homem incluir na sua gerência os que nela trabalham.

Tanto Maquiavel quanto Hobbes pleiteiam para o súdito a liberdade de construção material de sua vida privada, aconselhando ao Príncipe ou ao Leviathan o estado mínimo liberal propalado atualmente. Imiscuir o mínimo possível: ou,

fórmulas como a riqueza do súdito é a riqueza do príncipe não propõe riquezas que não o acúmulo de bens.

Para Maquiavel contraposto a Morus, não existe mundo que não este, real e não hipotético localizado e não utópico, onde a construção deve ser um diário domar da *fortuna* com a *virtú* do Príncipe. Ao se falar em boas armas, fala-se da materialidade para assegurar algo, que num primeiro momento é um atributo moral do homem: a sua tradição travestida em leis, para assegurar a liberdade de ação do indivíduo perante a sociedade. Boas armas, por si só, não bastam. Maquiavel já o sabia e a satisfação material mínima que puder o Príncipe proporcionar ao seu súdito terá a grandeza de tranquilizar-lhe, pois demonstra preocupação com seu bem estar. Mas, ainda aqui, os negócios privados ao não sofrerem a interferência do Estado criam um mundo paralelo de submissão que vai ter sua continuidade no escravismo colonial, único sustentáculo no novo de um liberalismo *criollo* e tupiniquim.

Os apetites hobbesianos são marcadamente materiais, não importando aqui nenhuma vaidade que não seja o acúmulo de riquezas palpáveis ou conversíveis em algo duradouro. Ao analisarmos as leis de natureza propostas por Hobbes (e começemos pelas três primeiras) são marcadamente materiais apesar de que a paz pode, num primeiro momento, ser algo além da materialidade humana, mas o que pede o filósofo é paz para a produção de um mundo sem os conflitos inerentes dos acúmulos solicitados pelos apetites humanos.

As leis seriam o instituto da liberdade para a criação

material do bem estar. Liberdade para buscar a sua felicidade plena. O lado negativo da mesma seria "forçar a igualdade" ao retirar o aspecto moral (a caridade cristã) e o valor da bondade.

A instituição da propriedade lockiana tem sua base no trabalho. A conquista dos bens através do trabalho humano tem um caráter diferente da riqueza antiga que tinha o seu caráter cumulativo na guerra e na conquista. Aqui o trabalho é individualizado (seja ele intelectual ou manual) e justificativa para toda propriedade não tendo, portanto o Estado direitos sobre o mesmo. Aliás, o Estado (mesmo o hobbesiano que é comparado a um ser humano) não tem direito aos frutos do trabalho. Portanto a contradição que traz o termo "economia política" na medida em que a economia é um assunto privado, doméstico e política o oposto não faz sentido no estado lockiano. A divisão é clara e, portanto se o Estado não é capaz de trabalho não tem direito a riqueza, a acumular bens. Cabe-lhe somente o governo sobre as pessoas naquilo que necessariamente elas devem ter em comum.

Já em Rousseau a boa vontade enquanto valor moral é condição para a obtenção da felicidade humana. A realização pessoal do sujeito (que vai se tornar cidadão na sociedade) está incondicionalmente ligada ao Estado que ocupará o papel de provedor dessa base material.

A Condição Humana é a felicidade. E felicidade é a realização plena do indivíduo, consequência natural de seus desejos. Posto por Hannah Arendt a materialidade do trabalho, automaticamente incorporada ao homem torna-se também



necessidade. Sob esse ponto de vista, o capitalismo tem um valor negativo a partir do momento que cria "necessidades" para o homem.

### III.

Ao pensarmos a questão pelo lado socialista, percebemos que o mundo do trabalho, o mundo artificialmente construído é que vai igualar as pessoas. Os potenciais individuais são então postos a serviço, num primeiro momento para satisfação das necessidades não na esfera privada, mas pública. O sujeito perde a sua individualidade diante da sociedade. A materialidade de seu trabalho é antes de tudo para atendimento a comunidade na medida em que toda construção têm que, ao satisfazer a comunidade trará para si a satisfação pessoal.

Um misto de caridade cristã e despojamento do indivíduo perpassa essa ideia da prática socialista na União Soviética ao autoritariamente igualar camponeses a operários, georgianos e ucranianos em desejos se não opostos, ao menos contraditórios minimamente que permitisse o deflagrar de guerras antes contidas à força por regimes de exceção. A anulação do indivíduo perante a comunidade pode, num primeiro momento, trazer-lhe a tão sonhada igualdade de condições materiais para caminhar rumo a felicidade, a satisfação plena de seus desejos.

A proposta em si é plausível onde o dar a cada um

conforme a sua necessidade implica o mesmo princípio de ociosidade para a plenitude do cidadão. As vaidades variam de pessoa a pessoa e vaidades por vezes podem ser inúteis para a comunidade. Senão prejudiciais.

#### IV.

Já numa sociedade capitalista, se há uma maximização da liberdade como condição primeira para a criação de coisas novas, portanto novas necessidades (Arendt) fica a questão da distribuição. Em princípio o sistema capitalista não é distributivo, mas cumulativo. A questão é crucial no momento que a acumulação tem seu limite na pessoa e vai desembocar no grupo criando assim classes de produtores e consumidores do trabalho humano. Por este prisma, vale o raciocínio acima sobre a propriedade em Locke: ao iniciar o acumulo de bens, estaria o homem interferindo na distribuição natural proporcionada pela natureza. Se tenho condições de trabalhar em apenas um hectare, porque terei direito a dois hectares de terra?

O dilema capitalista é como passar da esfera do apetite para o desejo. Vejamos o que quer dizer isso. Seguindo o raciocínio de Hobbes, estamos permanentemente diante de homens movidos a apetites e paixões. Se apetites e paixões tem seu lado positivo no mundo de violência hobbesiano com vistas à preservação da vida, tem seu lado negativo no mundo

capitalista ao incentivar tais apetites. Neste aspecto instaura a violência ao se perder de vista o critério da necessidade. Basta o simples desejo e vou à busca de sua realização. Aqui se encontra o mundo violento de Hobbes, por não conhecer os limites da necessidade e do desejo.

Sendo, pois a necessidade algo de caráter mais material e dentro do raciocínio arendtiano da criação de necessidades que o mundo do trabalho impõe-nos, fica a humanidade infinitamente refém da criatividade material do homem. A boa vida passa a ser algo inatingível em boa parte devido a esta criatividade.

Como resolver então o dilema da criatividade para a solução de necessidades com as necessidades oriundas da criatividade?



# NACIONAL-DESENVOLVIMENTISMO: 1964 E A RUPTURA DE UM PROCESSO

## I.

Ao debruçar-me nesta pequena análise sobre o Golpe Militar ocorrido no Brasil em março de 1964 ficam-me mais interrogações do que certezas. Análises, das mais variadas, foram promovidas por Cientistas Políticos, Sociólogos, Filósofos e tantos outros de gerações que presenciaram, viveram e morreram durante o período militar. O que proponho é a minha visão, claro está baseada em fontes secundárias uma vez que nasci com o golpe.

Evidente está que entender o Golpe Militar é fundamental para o entendimento do Brasil hoje. A tradição autoritária tanto inculcada, mitificada na imagem do homem cordial<sup>[1]</sup> reclama, desde já, no mínimo, o bom revolucionário.<sup>[2]</sup> Se a alguns foi dada a graça de sacar esse bom revolucionário de dentro do bom selvagem ou do homem cordial é preciso rever a sua construção, a sua historicidade. Melhor dizendo: como foi construído esse bom revolucionário?

O romantismo das revoluções passou. É verdade que a “revolução perdeu sua capacidade de empolgar o debate político”<sup>[3]</sup>, mas também é verdade que muitos dos homens que fizeram a Revolução, armada ou não, não morreram. Se o conflito hoje não é mais ideológico (grande bobagem repetir este discurso aqui), não podemos dizer tornou-se uma simples luta de ricos e pobres, de norte e sul. Isso seria negar a historicidade dos movimentos revolucionários. É preciso colocar em discussão não somente a Anistia de 1979 que foi esquecida em 1980. Não colocar num plano romântico as guerrilhas do Araguaia ou as ações de Carlos Marighela. Não superestimar a indústria do golpe que foi o IPES/IBAD. Mas, antes de tudo, cabe ao analista não esquecer a história e ao historiador (como disse muito bem Hobsbawn) resgatar e não permitir que as pessoas esqueçam os últimos trinta anos no Brasil.

Os homens mudaram? Sim, e que bom! Mas as estruturas permaneceram. Os “Senhores das Gerais” hoje têm o discurso da modernidade (palavra, às vezes, tão mal empregada por todas as tendências políticas). O mesmo discurso de trinta anos atrás: confusão entre modernidade e modernização. O socialismo, com a queda do bloco soviético sofreu sérios abalos (Mandel morreu mês passado e segundo a Folha de São Paulo, o último dos teóricos socialistas...) As reservas com que a direção partidária do Partido dos Trabalhadores via a possível vitória de Lula no começo de 1994 era de como dar conta de um socialismo democrático sem provocar a “pinochetização” do Brasil revivendo trinta anos depois o enfrentamento que foi o

pesadelo de 1964.<sup>[4]</sup>

A pergunta de Miguel Arraes: “Quem deu o golpe?” é a prova marcante de que o bloco nacional-reformista também estava em condições para a Revolução. É preciso então contar essa demonstração de forças. Quem perdeu? A esquerda? Creio que não. Se ela também estava em condições porque não tomou o poder de assalto? A direita? Pura especulação. Porque a demora e não em 1961, mesmo que festa de última hora? A pergunta ainda não foi bem respondida, e nem tenho a pretensão de respondê-la agora, pelo fato de que a História ainda não foi contada em todos os detalhes possíveis. É preciso fazer uma arqueologia do movimento de 1964: desenterrar cadáveres e documentos, sonhos e realidades. Talvez nem falte detalhes e sim análises de detalhes que foram considerados menos importantes.

Mas, afinal, quem perdeu e quem ganhou com o movimento de 1964? A burguesia, o proletariado, a Democracia?

## II.

Na tentativa de solucionar a crise econômica pela qual passava o país e de ampliar a sua base parlamentar no Congresso Nacional, segundo Thomas Skidmore<sup>[5]</sup> temos o convite aos economistas San Thiago Dantas e Celso Furtado,

marcados por um “nacionalismo radical” e considerados, à época, dois dos melhores cérebros da esquerda moderada no Brasil para elaborar um plano de estabilização. Tal programa contou com a aprovação do governo dos Estados Unidos e do Fundo Monetário Internacional sendo, contudo abandonado por Jango dado o seu caráter eminentemente impopular, não agradando ao PTB e aos nacionais populistas. Jango, então, adotou como “nova opção a estratégia do nacionalismo radical”. Esta corrente afirmava que o poder externo da economia era a causa das graves dificuldades pelas quais o país passava.<sup>[6]</sup>

Ao lado dos nacional-populistas tínhamos a esquerda brasileira representada pelo PCB, PCdoB, UNE, AP e outros partidos menores que se constituíam na outra base de apoio procurados por um indeciso governo Jango.

Havia em toda a sociedade brasileira uma euforia conscientizadora, uma ânsia por reivindicações que desde os fins dos anos 40 não encontrava nenhum empecilho. A Constituição de 1946 era uma das mais modernas e avançadas.

Ao lado dessa “vontade ativa de participação entre os diversos setores da sociedade”<sup>[7]</sup> havia também a crença de que o exemplo cubano poderia se fazer real no Brasil: o novo batia à nossa porta e nunca havia se constituído em um canto tão palpável como no início dos anos sessenta que inflamavam inúmeros jovens revolucionários acreditando ser possível fazer a revolução com boa vontade, um fuzil na mão e Marx na cabeça. A prova disso era Glauber que conseguia fazer cinema com muito menos.



A esquerda, diferentemente da direita, como nos mostra Heloísa Starling não se preocupou em organizar, em somar forças. Muito pelo contrário, observamos vários grupos isolados que se dispunham para o confronto, seja a nível nacional ou local, e se acreditavam fortalecidos o bastante para enfrentar a direita.

Em suma, João Goulart talvez estivesse impressionado pelo estardalhaço que a esquerda causava e pelo temor dos setores direitistas que viam a iminência do comunismo em cada esquina de rua, não percebendo o quão fragmentária, espontaneísta e mal preparada do ponto de vista tático estava a esquerda brasileira que faltou ao encontro.

Já ouvimos inúmeros depoimentos do tipo “se Jango tivesse resistido teríamos saído às ruas com armas em punho”. A esquerda ficou estática à espera de uma centelha que disparasse o estopim da revolução ou da resistência. A forma passiva com que a esquerda viu o golpe ser deflagrado e as manifestações tardias contrárias ao novo regime, que só a partir de 1966 começaram realmente a incomodar, prova que apesar de toda a ameaça e intenção por parte da esquerda em levar seu projeto político adiante, nem que fosse à bala, esta efetivamente não se preparou para tal.

Há que ressaltar que o que unia os nacional-populistas e os comunistas, longe de ser uma união pautada sobre um acordo, com vistas a enfrentar a direita ou para implementar reformas sob as asas da esquerda era nada mais do que uma união conjuntural em torno do nacionalismo lembrando que

entre os nacional-populistas haviam retrógrados, segundo opiniões da própria esquerda.

A partir de agora tentarei analisar a atuação dos atores responsáveis pela articulação do golpe.

Iniciarei este tópico do trabalho questionando quais os motivos que uniam os militares, o setor tradicional da sociedade brasileira e o capital multinacional-associado. Claro que havia diferenças marcantes e arestas a aparar entre estes atores políticos, antagônicos quando comparados. Veja, para efeito de ilustração a oposição entre burguesia nacional e interesses multinacionais.

Apesar de tais antagonismos havia dois inimigos comuns que ao longo do embate político que antecedeu o golpe se fundiu em um só sob a denominação de Esquerdas: o Populismo e o Comunismo. Não me refiro aqui a uma união política entre duas tendências, mas sim a união imposta pela direita com vistas a facilitar a penetração da campanha difamatória do Governo de João Goulart.

O primeiro era a herança legada pelo período getulista que resistiu ao governo de Juscelino encontrando em João Goulart um novo impulso para seu desenvolvimento, não mais de forma conciliadora como no Estado Novo. Com João Goulart, ao velho e bom populismo eram agregadas novas demandas populares que tiveram seu ponto máximo nas tão anunciadas e temidas REFORMAS DE BASE.

Quanto ao Comunismo, limitava-se este a vir “meio a

reboque” das reivindicações populares: não se sustentava no âmbito nacional tendo em Prestes o seu maior expoente. Desde 1959 com a Revolução Cubana, pairava sobre a cabeça das elites brasileiras e latino-americanas a ameaça do comunismo, paranoia alimentada por um grande entusiasmo por e de parte da esquerda brasileira que via em Cuba o exemplo a ser seguido.

Feita a identificação do inimigo comum que uniu os setores nacionais e multinacionais associados, passemos à caracterização dos interesses de cada um.

Havia certo consenso entre as elites conservadoras de que o Brasil passava por uma crise tríplice: de autoridade, moral e administrativa, causada principalmente pela ação do populismo. Reclamavam a instauração da velha ordem oligárquica marcada pelos interesses agrários ou de um setor industrial cujas origens remontavam ao capital agrário-exportador, como o têxtil.

Paralelamente, temos o setor multinacional associado que encontrava nas reivindicações populares nacionais e reformistas e na ausência de uma infra-estrutura produtiva adequada, limites para a sua expansão. Este setor encontrou na ESG - Escola Superior de Guerra um importante ponto de apoio para a difusão e articulação de um modelo de modernização industrial pautado na concentração da propriedade industrial e em maior internacionalização da economia brasileira.

Devemos destacar neste ponto que em Jânio Quadros estes setores encontravam boas condições para a sua expansão.

Prova disso eram as inversões de capital estrangeiro: até 1961 beiravam a casa dos 100 milhões de dólares e que foram caindo, chegando a menos de 20 milhões em 1964. O setor multinacional e bancário internacional, não encontrando em Jango a segurança necessária para a realização de novos investimentos tão caros à expansão da indústria multinacional, não avalizavam novos empréstimos até mesmo para a concretização de parte das reformas de base, visto que o Estado não dispunha dos recursos necessários, gerando assim um estado de paralisia.

Voltando à associação entre o setor tradicional da sociedade brasileira e o multi, devemos afirmar que esta não ocorreu de forma direta, às claras. Foi necessário ao setor modernizante-internacionalista criar o IPES que funcionaria como um aglutinador de apoios dentro da direita brasileira, camuflando à direita tradicionalista os seus interesses do setor multi-associado. Referimo-nos aqui à concepção formulada por Wanderley Guilherme dos Santos em seu livro 64: Anatomia de uma crise.

Neste sentido, o IPES cumpriu importante e muito bem o seu papel, sendo inegável a sua importância na deflagração do golpe, assim como nas manifestações de apoio pró-regime.

### III.

Neste momento, no plano internacional, é preciso pensar os golpes e contragolpes, guerras e revoluções no contexto da Guerra Fria. Pode ser uma visão bastante simplista, mas nada indica o contrário para o caso brasileiro em 1964.

Não podemos dizer que o Brasil, àquela época, tendia ao comunismo. A montagem do bloco nacional-reformista dá-nos essa certeza na medida em que suas pretensões não beiravam, e melhor, não admitia o confronto entre o capital e o trabalho. Tampouco os pequenos partidos, clandestinos ou não, em que se organizava a esquerda brasileira não tinham condições de uma revolução armada, mesmo com o então recente exemplo cubano (com direito a Baía dos Porcos).

Mas então que esquerda é essa que está se mobilizando no Brasil? Não é possível dizer esquerda, como já vimos anteriormente, no sentido clássico marxista dito de alguém que insiste por todos e quaisquer meios entregarem os meios de produção e, por conseguinte o Estado, aos trabalhadores, preferencialmente os braçais, o operário manual. Ora, o bloco nacional-reformista mobilizou-se com o apoio dessa esquerda, muito pequena, aliás, mas com ideias e base próprias. As esquerdas clássicas apoiaram o bloco nacional-reformista apenas pelo seu caráter nacional (e neste aspecto a Revolução não faltou ao encontro), mas os revolucionários da esquerda embarcaram numa canoa que levava a outra Revolução, talvez uma reprise tragicômica de 1937. <sup>[8]</sup>

O marco deste bloco nacional-reformista é a instalação do PTB. A mão criadora de Getúlio Vargas dá a lousa e a cartilha aos sindicatos. Implantam-se as indústrias de base, grita-se que o petróleo é nosso e com estas modernizações um sindicalismo atrelado, corporativo e burocrático. A estrutura coronelística, o curral eleitoral são transportados para a cidade. O coronel vira empresário e o peão vira operário.

Os partidos de esquerda terão boa penetração nessa população urbanizada e ao chegar a década de 1960 as fábricas já não reproduzem com tanta fidelidade a estrutura agrária inicial. De Getúlio a Jango o trabalhismo ganhou força e poder. Com Jango, porém, essa força e poder teriam que necessariamente ser apoiada por outros atores sociais. Assim “o final da década de cinquenta testemunhou o florescer de atividades sindicais e de organização de classes trabalhadoras, assim como de uma intensa mobilização estudantil e de debates no interior das Forças Armadas, debates estes que polarizam as atitudes políticas em torno da questão do nacionalismo com uma tônica distributivista”.<sup>[9]</sup> É neste momento que o bloco nacional-reformista recebe o apoio das Ligas Camponesas, de Sindicatos no centro-sul, principalmente da UNE - União Nacional dos Estudantes, além de setores da Igreja Católica através de suas Juventudes Católicas.

A mobilização deste bloco nacional-reformista é em direção a consolidação de uma ampla coalizão de forças com vistas a governabilidade de João Goulart. Dentro do próprio bloco existem posições díspares que têm que necessariamente

ser explicitadas e, no entanto não o são. Com toda certeza as Reformas de Base seriam possíveis com a participação do outro lado. Mas a tensão estava armada e não era salvo outro juízo em todos os itens das Reformas. A tensão estava dentro do bloco nacional-reformista que não soube explicitar a aliança com as esquerdas permitindo-lhe boa dose de comando no governo. Ou seja: o Governo de João Goulart poderia muito bem sobreviver sem os extremismos. O hábil negociador que foi Getúlio Vargas conseguiu, mesmo sabendo-se que todo modelo um dia se esgota, nem querendo discutir aqui o valor moral de tais negociações. Armado o conflito dentro do bloco nacional-reformista a direita vê-se na “obrigação” de tomar o poder para evitar o “caos”. Típico discurso bonapartista de manutenção da ordem.<sup>[10]</sup> Mas isso se dá através de uma habilidosa e engenhosa construção: a construção da legitimidade.

A mobilização do bloco multinacional-associado não é algo tão explícito quanto a do bloco nacional-reformista. René Dreifuss destaca o começo da mobilização já no segundo governo Vargas em sua segunda fase com uma “crescente polarização política e ideológica em torno de assuntos nacionalistas e trabalhistas” onde o capital multinacional-associado, com grandes investimentos no país via-se sem a devida representatividade. Após o suicídio de Vargas em agosto de 1954, “o breve Governo Café Filho (...) visava à contenção das classes trabalhadoras e ao estímulo da penetração de interesses multinacionais através de um entendimento político com setores cafeeiros e financeiros”.<sup>[11]</sup>

Apesar do Governo de Juscelino Kubstcheck redefinir o “papel e função da máquina estatal” com vistas à preservação e ao incentivo de novos investimentos do capital multinacional o Programa de Metas foi curto demais para a solidificação da hegemonia burguesa no poder. Era preciso continuar e isso significou abraçar o discurso populista de Jânio Quadros numa tentativa de permanência que não contava com sua renúncia. O bloco multinacional-associado tinha na figura do presidente um mero Chefe de Estado com funções decorativas cabendo ao seu ministério as rédeas da economia e da definição do papel do Estado. Uma vez no poder, a vaidade e o direito à Presidência de Jânio Quadros não permitiu controle tão forte sobre si. Além de domar o presidente deveria o bloco multinacional-associado controlar um Congresso polarizado, além de atores sociais que não estavam alheios ao processo.

A urgência da intervenção exige um mal preparado golpe em 1961 na tentativa de impedir a posse de João Goulart. A Cadeia da Legalidade de Leonel Brizola, então governador do Rio Grande do Sul põe o Golpe Militar a perder, substituindo-o por um golpe branco, temporário, que foi o sistema parlamentarista. Neste parlamentarismo a figura do presente da República foi, obviamente, o que menos importou, mas um plebiscito faz com que volte o presidencialismo com Goulart em seu devido lugar.

Legitimado pela terceira vez: nas urnas, por Leonel Brizola e por fim pelo plebiscito, Goulart vê-se em condições políticas reais de governar. Porém, o bloco multinacional associado,



através da cadeia IPES/IBAD/ADEP e outros organismos prepara que agora terá dia e hora.

Na realidade o bloco multinacional-associado busca sua representatividade através dos partidos políticos como a UDN e o PSD. A organização partidária desses dois partidos, em momento algum parece comportar o IPES. Concebido com uma estrutura semelhante, mas contrária ao ISEB, o IPES vai cavar seus espaços em vários setores inserindo-se na sociedade de forma definitiva. O Instituto toma ares de partido com organização e gerenciamento empresariais. Constituída a base ideológica o segundo momento é o de divulgação dessa ideologia. Financeiramente bem amparado pelo capital multinacional-associado o IPES lança-se às tarefas de, primeiro: viabilizar uma situação de golpe minando os discursos e as ações governistas tanto no Congresso quanto na sociedade; segundo: legitimar a necessidade de uma intervenção a partir de intensa propaganda na sociedade onde o apelo ao imaginário popular do mal da “comunização” do país era exemplificado com os casos cubano, chinês, leste europeu, etc.; ainda, divulgação da ideia de que a solução não é somente a iniciativa privada, mas a iniciativa privada associada ao capital multinacional, único e potencial investidor.

Já no final de 1962, o IPES tem consolidada sua atuação enquanto um partido político apesar de não se apresentar institucionalmente como tal.

Neste momento é visível no país uma grande efervescência. Nos campos social, econômico e cultural tanto o

bloco nacional-reformista quanto o multinacional-associado intensificam gastos e gestos, atos e fatos, palavras e omissões para parecerem à sociedade como a possibilidade única e viável de salvação do país. Os próprios nomes dos blocos já são suficientemente pragmáticos para demonstrar o conflito.

(Mas, se atentarmos para um detalhe que já mencionei numa das notas desta reflexão, ambos os blocos não seriam totalmente incompatíveis não fosse a ação da sociedade civil, de esquerda, organizada dentro do bloco nacional-reformista. Ora, mas a sociedade civil também se organizava no bloco contrário. O conflito estaria resolvido se não tivesse havido uma pressão das esquerdas dentro do bloco nacional-reformista. Penso com isso que a sociedade civil sempre está disposta a conversar, porém o mal uso das ideias e a indisposição para o diálogo gera o conflito e o confronto armado).

Voltemos ao assunto em si para concluirmos esta parte.

A mobilização da sociedade, mesmo dividida e antagonizada devido a propagandas de ambos os lados bate às portas do Congresso Nacional. Apesar de não cooptar a maioria dos parlamentares<sup>[12]</sup> o IPES consegue barrar algumas ações do governo. Com o tempo, a mobilização das ruas toma ares de extremo conflito no Congresso com a total inviabilização do Executivo. A este momento de paralisia decisória<sup>[13]</sup> segue-se a necessidade do Executivo de pressionar o Congresso através de sua base supostamente mais forte e apaixonada: o povo. Essa tentativa de mobilização da massa pela via populista é a prova de que o conflito tornou-se irresoluto pela via parlamentar.

Na verdade, alguém iria e deveria dar o golpe.

## IV.

Desde o início da década de 1950 o Brasil vinha apresentando bons índices de crescimento econômico para um país de Terceiro Mundo, contudo o *boom* de desenvolvimento verificado longe de solucionar os problemas estruturais da sociedade brasileira estavam aprofundando-os ainda mais e faziam-se necessários profundos ajustes, tanto ao nível social quanto econômico.

Dentre os problemas enfrentados pelo Brasil tínhamos uma crescente inflação que corroía os salários e as tarifas públicas congeladas que, ao lado de uma onerosa burocracia, aumentava o déficit público, comprometendo a capacidade do governo brasileiro de saldar seus compromissos com os encargos da dívida cada vez mais crescente e a capacidade de investimento por parte do Estado.

Segundo Skidmore, restava ao Estado brasileiro duas alternativas para sair do impasse econômico em que se encontrava, mais especificamente com relação à dívida externa: a inadimplência com os credores ou a suspensão das importações. As restrições às duas opções partiam, principalmente, da comunidade externa ou, se preferirem, do capital multinacional. Vale ser lembrado que as crescentes

remessas de capitais por parte das multinacionais e as políticas que visavam a formação de monopólios contribuíram para o agravamento da crise brasileira.

A primeira das opções dispensa maiores explicações. Quanto à segunda, ressaltamos que dado a dependência tecnológica do país a suspensão das importações significaria um grande obstáculo ao crescente processo de industrialização, afetando assim as reformas de base na medida em que não mais seria possível incorporar novas parcelas da sociedade ao *modus vivendi* dos setores urbanos.

Esta afirmação só é válida quando considerarmos que a modernização econômica que se impunha ao Brasil, enquanto um país em desenvolvimento, pelos países desenvolvidos passava necessariamente pela construção de uma infraestrutura que servisse tanto à exportação de matérias-primas quanto a uma industrialização que se inseria de forma secundária no mercado internacional como fornecedora de produtos que incorporavam baixos níveis tecnológicos.

Tudo isso serviu para ilustrar o argumento de que de acordo com as exigências do mercado internacional, a modernização econômica não se daria de forma tão fácil, sem aprofundar os problemas estruturais da sociedade brasileira. Passados trinta anos do golpe militar, observamos que ao aceitarmos a modernização econômica que nos foi sugerida pelo capital internacional não só se tornaram mais agudas as crises em que nos encontrávamos em 1964 como também criamos outras derivadas daquela.

Em 1964 tínhamos dois projetos de modernização: um derivado dos interesses capitalistas internacionais que exigiam do Brasil uma modernização que preconizava a inserção secundária num mercado internacional (ao estilo da Teoria da Dependência de Fernando Henrique Cardoso), uma especialização que não excedia ao fornecimento de produtos “semiacabados” ou de matérias-primas não importando quais as consequências que tal modelo traria para a sociedade: outro onde se supunha a solução dos problemas estruturais aos níveis socioeconômicos com vistas a um desenvolvimento autossustentado e independente. Para o primeiro grupo interessava um Estado investidor na economia. A intervenção foi tão brutal quanto o seria em qualquer modelo de economia planificada. Diferentemente de outras ditaduras, mas sem o extremismo de um Juan Velasco Alvarado no Peru, protegeu parte da economia interna investindo maciçamente nos setores de ponta onde a iniciativa privada não tinha condições ou não queria investir. Petróleo e eletricidade, telecomunicações e transportes que hoje, mesmo com sua obsolescência e má qualidade na execução fizeram o milagre brasileiro revigorando a estrutura do país, lançando-o na modernidade tecnológica e capitalista. Oitavo país no ranking capitalista falta-lhe a modernidade social característica, até certo ponto, nos sete primeiros. Para o segundo grupo interessava uma política de crescimento. Mas, a meu ver, a um setor o pensamento estava voltado para a nacionalização da economia (os nacional-populistas) enquanto a outros interessava a distribuição da riqueza produzida fosse por qualquer um e em qualquer

nacionalidade do capital.

## V.

Que resposta poderíamos dar a Arraes naquele Primeiro de Abril? Ao tratarmos do vencedor esquecemos, na maior parte das vezes, de tratar do perdedor. E quem perdeu foi o povo brasileiro e sua democracia que insistia (e insiste) em manter-se de pé. A relação entre pobres e ricos, presente ao nível de países exagerou também as atitudes mais simples e elementares do ser humano.

É verdade que a experiência comunista soviética dá medo. Qualquer coisa que desconhecemos dá medo. Mas o capitalismo conseguiu destruir todos os valores que defendeu naquele início dos anos 60. Destruiu a família ao lançar na marginalidade milhares de pais, mães e principalmente crianças que, abandonadas são assassinadas pelas Candelárias do país; destruiu a economia ao planificá-la em seus milagres que beneficiou oligopólios deixando aos pobres, pais e países, o livre mercado da droga, o que hoje justifica novas intervenções: o Exército Brasileiro no Rio de Janeiro e o Exército Americano na Bolívia, Panamá e Colômbia; destruiu a liberdade ao assassinar e torturar juntamente com nossos revolucionários a possibilidade do diálogo e da ética que ultimamente insistimos em resgatar. E, o que é pior: transformou-os em “bons revolucionários” que hoje, romantizados pela Rede Globo, vivem nos bottoms da

adolescência do vídeo-game.

E para fechar: destruiu a Democracia. A grande perdedora dos últimos trinta anos no Brasil foram as possibilidades de revigoramento, ou até quem sabe do surgimento da Democracia enquanto comunhão de interesses diversos. Urge neste momento de reinvenção democrática lembrarmo-nos do encerramento da exposição do Prof. De Decca no seminário sobre a Revolução de 1930: “Na crítica à memória histórica da revolução, descobriu-se a questão da democracia e, ao mesmo tempo, a historiografia que floresceu a partir destes novos referenciais reivindicou, no terreno da História, os direitos políticos da cidadania para os rebeldes primitivos, que se viram privados de todo e qualquer direito de participação política”.<sup>[14]</sup>

## NOTAS:

1. "Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável ante as leis da cidade", portanto o homem cordial analisado por Sérgio Buarque de Holanda é aquele indivíduo que não transgride a ordem doméstica sustentando-a autoritariamente e levando-a para a esfera pública, o Estado, o seu papel de pater familias com todas as relações que "se criam na vida doméstica (fornecendo) o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós"? HOLANDA, Sérgio Buarque. "O Homem Cordial" in: RAÍZES DO BRASIL, Rio de Janeiro, José Olímpio Editora, 1975, p. 101-112. É preciso, porém entender o homem cordial no contexto do debate Americanismo versus Iberismo na medida em que reflete um debate de culturas que têm modos de fazer política diferente, mas que não perdem seu valor enquanto ação política.
2. Para uma melhor compreensão do mito do Bom Revolucionário ver: GUEVARA, Carlos Rangel. DO BOM SELVAGEM AO BOM REVOLUCIONÁRIO. Brasília, Editora da UnB, 1982, p. 9-37.
3. DE DECCA, Edgard Salvatori. "A Revolução Acabou..."Anais do Seminário Sessenta Anos da Revolução de 30, in: ANÁLISE & CONJUNTURA, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 1991, v. 6, no. 2, maio/ago, p. 19-32.
4. SADER, Emir. "Paralelo entre duas propostas - Dossiê Chile" in: TEORIA & DEBATE - Revista do Partido dos Trabalhadores, no. 22, set/out/nov/1993, São Paulo, p. 28-30.
5. SKIDMORE, Thomas E. BRASIL: DE GETÚLIO VARGAS A CASTELO BRANCO (1930-1964) Rio de Janeiro, Saga, 1969.
6. SKIDMORE, op. cit. p. 37-38.
7. STARLING, Heloísa M. M. OS SENHORES DAS GERAIS: Os Novos Inconfidentes e o Golpe Militar de 1964. 5a. edição, Petrópolis, Vozes, 1986.
8. Entendo o 10 de novembro de 1937 como um golpe que visava interromper um



possível processo de guerra civil. De um lado Flores da Cunha e sua ala tradicional oligarca que engloba ainda Artur Bernardes por Minas Gerais e Carlos Cavalcante por Pernambuco e, creio, seu principal opositor Armando Sales de Oliveira representando uma ascendente burguesia industrial por São Paulo. A figura de Getúlio, aparentemente neutra, é a solução e a definição de para onde vai o investimento do Estado. Venceu a modernização positivista de Getúlio que agradou São Paulo mas não desagradou totalmente às oligarquias rurais. A solução do Estado Novo só não agradou muito ao capital internacional (pelo seu caráter nacionalista) e aos trabalhadores que tiveram, ambos, que buscar novas formas de representação. Veja melhor em CARONE, Edgar. "A Sucessão Presidencial" in: A REPÚBLICA NOVA (1930-1937), São Paulo, Difel, 1973, p. 354-378.

9. DREIFUSS, Renê Armand. 1964: A CONQUISTA DO ESTADO, Petrópolis, Vozes, 1981.
10. BOBBIO, Norberto, e outros. "Bonapartismo" in: DICIONÁRIO DE POLÍTICA. Brasília, UnB, 1986.
11. DREIFUSS, op. cit. p.36
12. DREIFUSS, op. cit. p.321
13. Entendo por "paralisia decisória" a situação limite de incompatibilidade das ações e desejos do governo perante o Congresso e vice-versa. SANTOS, Wanderley Guilherme. 64: ANATOMIA DA CRISE.
14. DE DECCA, op. cit.



# APONTAMENTOS PARA UMA ANÁLISE DA FORMAÇÃO DO ESTADO DEMOCRÁTICO

*"com usura não há clara demarcação  
e ninguém acha lugar para sua casa.  
Quem lavra a pedra é afastado da pedra  
o tecelão é afastado do tear".  
Pound, Canto 45*

Sendo o estar vivo a primeira condição para a política, considero violência todo ato que vise, pela ordem, aniquilar um homem ou um grupo de homens - física e psicologicamente, de forma lenta ou rápida, explícita ou veladamente - por quaisquer meios: guerra, fome, falta de políticas públicas, etc. Claro está que dos meios acima, os mais rápidos impedem qualquer ação política da parte daquele que sofre o ato violento. Uma vez que, o resultado geralmente é a morte imediata impossibilitando assim qualquer forma de comunicação racional entre os atores. O outro lado da violência é o revide, não odioso, da parte daquele que sofre a violência da sociedade e só encontra, em última instância, tal forma de manifestação política (MST, Chiapas, rebeliões em presídios, etc.) na tentativa de chamar a

atenção do primeiro provocador da violência, em geral o Estado, e buscar o apoio da sociedade transmitindo-lhe o seu projeto como de interesse geral ou buscando clemência.

Debruço-me sobre o livro de Eugéne Enriquez, autor que investiga sobre "quais são as condições de uma verdadeira democracia" onde o vínculo social analisado pelos olhos da psicanálise por Sigmund Freud mostra-nos um Estado gerado com e a partir da violência, motivo pelo qual nos leva a pensar com Max Weber sobre a manutenção do Estado através da mesma violência que o gerou; sobre o livro de Hannah Arendt acerca da violência enquanto garantidora da paz, da mesa de negociação apesar de ser um dos piores, senão o pior dos instrumentos para o exercício e a contestação do poder. A viabilidade da democracia convivendo com a violência e vice-versa é o que pretendo tratar neste pequeno ensaio, à medida que assistimos diariamente a cenas de violência brutais e inexplicáveis não só em países com tradição democrática e pacífica como nos que não a têm. A democracia norte-americana já dura mais de dois séculos e as exigências da Milícia de Michigan é o uso individual de armas de fogo para que os cidadãos defendam-se em grupos (de interesse) ou isoladamente, contra outros grupos e contra o Estado quando este não mais garantir sua liberdade. A democracia brasileira vem convivendo com a violência ora de forma cínica (são só 111 presos) ora de forma assistencial amenizadora, na esperança de que ao consolidarmos todos os canais e instituições democráticas estaremos banindo a necessidade da violência

como recurso político.

Para Hobbes, também o surgimento do Estado está ligado ao crime. A razão, instigada pela violência funda o Estado e o mantém, ao passo que abro mão da minha liberdade de ser violento em nome de um ser superior: o Estado, detentor do monopólio da violência. Se para Hobbes o Estado de natureza é uma situação de extrema violência (a janela mostrava-lhe uma violenta guerra civil) não quer necessariamente dizer que a sua manutenção deva ser pelos mesmos meios. Locke então seria um contraponto a Hobbes à medida que seu Estado de natureza pressupõe uma sociedade de cidadãos ativos, racionais e em constante discussão acerca do papel do governo e do Estado. Otimistamente contrário à realidade hobbesiana que nos cerca à medida que "esperar que as pessoas, que não têm a mínima noção do que seja *res publica*, se comporte de maneira não-violenta e que discutam racionalmente no que se relaciona às questões de interesse não é nem realista, nem razoável. Ou seja: em Hobbes o homem é o lobo homem e para conter tamanha ambição é preciso um ser superior garantidor da liberdade e da igualdade, porém num novo estágio: a liberdade e a igualdade civil, não mais a natural da qual se abdicou em favor do Estado. Não mais a liberdade de si para si, mas de si para o Estado: o Leviatã. A igualdade anterior é baseada na violência, na força física enquanto que a igualdade atual é baseada na razão. "Todos são iguais perante a lei" não interessando se quem fez a lei foi um forte usando de violência, um profeta ou oráculo usando de chantagem, ou qualquer outro ser superior capaz de

ameaçar sem ser ameaçado fisicamente. Por isso, a violência é pré-política.

Em Freud, a igualdade entre os irmãos é que propicia a cumplicidade contra o chefe da horda, a face visível do Estado. O chefe da horda primitiva é perseguido e assassinado justamente por não ser igual aos filhos impedindo, portanto, a política. A violência dos iguais, os filhos, contra o superior, o chefe da horda, é também pré-política. Em ambos os casos há igualdade, mas não há democracia. Há crime e por que há crime é preciso fundar o Estado, promotor da paz e da justiça, da liberdade e da igualdade, em tese. Em Hobbes, o Leviatã; em Freud, a conversão do "chefe em pai, em símbolo da comunidade (e dos) membros do grupo em filhos e em irmãos" cujo objetivo após o ato antropofágico, é "simplesmente viver de maneira diferente" sem precisar continuar assassinando. Passamos por Freud porque vejo bastante similaridade entre as duas teorias: tanto o homem hobbesiano quanto o freudiano vivem numa situação de igualdade com base na violência, único instrumento da política. O que quero dizer é que ambos consideram a violência como um caráter pré-político, situação em que é criado o campo necessário ao surgimento do homem lockiano, racional e razoável, capaz de acordos e alianças.

Para Weber, o Estado é o legítimo detentor da força dentro de determinado território; mesmo não sendo o único capaz de usar a violência. Hannah Arendt cita o Relatório Sobre a Violência na América onde "a força e a violência parecem ser técnicas bem-sucedidas de controle social e persuasão se

tiverem amplo apoio popular". Se há aprovação da população a violência toma ares de legitimidade até então condenados. Sob esta ótica, as teorias de Freud, Hobbes e Weber se tornam verdadeiras uma vez que, exceto os anarquistas, nenhum outro ator político propôs alternativas ao Estado. Por isso a nossa discussão é: por que o Estado depois de instituído tem se valido da violência para se manter se com o Estado, chegamos à razão? Por que algumas pessoas acreditaram que a luta armada era uma das respostas possíveis e o povo deveria apoiá-los contra o regime militar no Brasil? O contrário acontece agora com o Comandante Marcos em Chiapas e seu computador ligado à Internet; excelente e rápido veículo de comunicação e propaganda em busca do apoio mundial à sua causa, uma vez que sem o apoio local não teria nem ao menos descido as montanhas e disparado suas metralhadoras. A guerrilha de Marcos é uma guerrilha em busca de apoio e o exercício da violência nada mais é que propaganda, perigosa.

A igualdade não incomoda, mas atrapalha quando nos distanciamos de uma situação de superioridade física, numérica ou tecnológica. "O indivíduo forte tem o direito de não levar em conta nem mesmo os preceitos morais que são aceitos pelo homem médio egoísta" . Ou seja, iguais entre e para os seus pares, superior ou inferior aos demais. No primeiro momento somos todos iguais, mas à medida que a necessidade nos remete ao trabalho e o mesmo cria instrumentos para a solução de problemas, consequentemente aumentamos nosso "poder de fogo" (falo de tecnologia sob todos os aspectos) restando-

nos apenas a moral para inibir qualquer gesto de dominação e aniquilamento do outro. Aqui começamos a gerar desigualdades. Desde o antigo guerreiro que conhece a liga mais leve para a espada até a manipulação genética na escolha de embriões, a única forma de conter a violência sem dúvida é a moral.

O que Freud propõe como uma atuação erótica é a interlocução: o uso da razão para mantermo-nos vivos. Eros é então a razão negociando para a manutenção do Estado. Nem a violência nem a burocracia como teoriza Weber. No momento anterior ao parricídio existe um ambiente erótico entre os irmãos, pois são capazes de negociar a união, o compromisso e a ação, mesmo que seja para o crime. Para que se mantenham vivos entre si, para cumprir o objetivo proposto, todos são extremamente racionais e democráticos, à medida que não estão dispostos a usar de violência entre si. O objetivo determinado é a queda do chefe da horda (não o pai) e para que se consiga a cumplicidade para tal objetivo todos se igualam e entre os iguais dividem o crime, a culpa, o castigo e a redenção. Redenção esta que se dá numa prática democrática de troca periódica do chefe afim de não corra o risco de ser assassinado. A História nos mostra que chefes, mesmo eleitos e que tentaram perpetuar-se no poder, sofreram morte física e violenta por atentados (Somoza, Hitler, Ceausescu) ou situações de extrema difamação e morte política que os impossibilitaram de voltar ao exercício da cidadania.

*Tanatos*, por sua vez é a morte como resultante do jogo.



O jogo em si não prevê a morte, mas o desrespeito às regras pode levar a ela. Em Freud, *tanatos* é a culpabilização do chefe da horda de toda a desgraça que abate sobre o grupo. Em Hobbes, o sujeito da culpa é a sociedade que, acéfala, não se dá conta de sua autodestruição provocada com violência. Em Weber, como em Kafka, o Estado burocrático sem rosto e sem identidade, o qual Hannah Arendt também se refere, fica incapacitado de carregar a culpa. A burocracia é a forma de o Estado esconder seu rosto. Ao reconhecer o desaparecimento com morte de presos políticos, o que o atual governo brasileiro faz, é responsabilizar o Estado e não os executores do crime. Não há punição. O chefe da horda tem um rosto e um corpo que é possível matar e que efetivamente é morto. O homem natural hobbesiano tem um corpo e sua única salvação é a instituição de um rosto, uma cabeça que possa conduzi-lo a um estágio superior. Ora, mas as instituições não possuem um rosto e um corpo a quem culpar e infligir-lhe a morte como forma de libertação. Quando há uma perda da função por parte do governante (o caráter autoritário e/ou totalitário) ele assume a face desconhecida, a personificação do Estado e *se "l'état ce moi"* então é possível cortar-lhe a cabeça. O erro do absolutismo inglês e francês é a exposição do monarca como a encarnação do Estado... O mesmo acontece com o fascismo italiano, o nazismo alemão e o *impérium* japonês cujo imperador só é salvo quando as pulsões de morte dão lugar às de vida e vêm os tratados de paz e no futuro as alianças. No caso brasileiro, as regências do período imperial foram uma boa saída para a manutenção do Império. O Imperador não podia

ser culpabilizado pela situação do povo porque seu era o Império e não o governo. O governo não estando em suas mãos retirava-lhe a responsabilidade sobre os atos transferindo-os aos ministros eximindo-se assim de qualquer culpa. O contrário acontece na Proclamação da República: ao invés da morte, o exílio.

Diferentemente se dá com pessoas que sabem de sua função nas instituições e separa o governante no exercício de seus deveres para com o grupo, depositário de todo o poder. Desta ótica o parlamentarismo propõe o povo em constante exercício de seu poder através do Legislativo considerado o verdadeiro poder "ou o poder supremo de qualquer comunidade" governando com a razão para "assegurar a paz, segurança e bem público para o próprio povo".

Exército, Igreja, Estado são instituições artificiais, sem rosto e, portanto impossíveis de serem assassinados. Não se comete violência contra tais instituições ao atacar pessoas que as representam ou até mesmo imagens. Assassinar Rabin não vai paralisar o processo de paz com os palestinos a não ser que a grande maioria de palestinos e judeus se negue a colaborar com seus líderes remanescentes. O máximo que o ato de violência pode provocar é indignação e indignação, pura e simples, não tem um caráter político. Justamente porque a violência contra a sociedade é que tem resultados imediatos e até catastróficos (vide o embargo comercial a Cuba, que aparentemente não é um ato de violência). Assassinar judeus ou negros, atirar em presos comuns ou não, remover comunidades

inteiras, segregar, deixar morrer à míngua, tais atos contra a sociedade pode gerar processos revolucionários. Pensemos com Hannah Arendt que a violência não é o estopim das revoluções, mas pode desencadeá-las.

*Tanatos* então só é possível contra o corpo da instituição, aquele de onde, de fato, vem todo o poder. Só com seu consentimento é possível praticar violência.

Vejamos dois exemplos: o caso do Carandiru que ilustra muito bem a política penitenciária no Brasil. Há um mínimo de indignação da sociedade e pouca mobilização que é imediatamente sufocada pelos afazeres domésticos de cada, um justamente porque tal ato de violência atingiu uma parcela mínima que já foi condenada pela sociedade. O fato de termos um Poder Judiciário lento e às vezes inoperante, sem haver nenhuma cobrança por parte da sociedade, mostra-nos o consentimento tácito à pena de morte. Mesmo que o Deputado Amaral Neto tenha morrido antes da sua legalização, já existe um consentimento da sociedade para tais atos de violência. Não é à toa que Enéas Carneiro consegue mais votos que Leonel Brizola ou que o Cabo Camata chegue ao segundo turno de uma eleição estadual. Se pensarmos na possibilidade de uma mobilização nacional para resolvermos a questão penitenciária no Brasil, ou seja, a sociedade não permitindo que o Estado cometa tais atos violentos, este já seria um problema resolvido, mas, "não nos iludamos: parcela expressiva da população é a favor do uso da violência contra criminosos presos", enquanto que a luta pelo tratamento menos violento e a geração de

emprego como forma de ressocialização do detento vão sendo cada vez mais adiadas e menos discutidas pela sociedade, mesmo sabendo que aquele que hoje está preso amanhã estará nas ruas sem ter o que nem a quem fazer.

Outro exemplo: o progresso obriga-nos a urbanizarmos e com o êxodo rural perdemos a noção de cooperação, "produto de experiências e circunstâncias concretas" comuns ao meio rural, provocadas pelos ciclos da natureza. Na falta destes ciclos e diante dos processos de socialização, o sentimento cooperativo cidade x campo, por exemplo, a luta pela reforma agrária, perde seu significado para o homem da cidade - mesmo sabendo, o homem da cidade perde rapidamente os significados da natureza e o seu valor ao encontrar comida no supermercado e não na terra - mesmo vinda recentemente do campo, desvincula-se de tal forma que o assunto já não mais lhe interessa. Os valores burgueses chocam-se com a sociedade tipicamente patriarcal rural, mas não resolve os conflitos daí gerados. Igualdade burguesa, artificial, versus solidariedade camponesa, natural. Enquanto a cidade - de pensamento gestos e omissões tipicamente burguesas - tem um discurso da igualdade, a solidariedade camponesa é a prática concreta do discurso. Mas uma solidariedade baseada na experiência buscando cada vez mais soluções para o presente e cuja única preparação para o futuro é a semente no silo e o filho no berço. Dessa forma, o ideário burguês é mais convincente para o proletariado urbano do que o ideário camponês. O contrário não. Por isso, a reforma agrária é assunto fora de pauta nas

cidades brasileiras e o problema em sua quase totalidade vem sendo tratado com violência: da invasão, passando pela grilagem, até a chegada e a corrupção da Polícia e do Judiciário, provocando mortes e impunidades.

Caso contrário e que cabe análise foi a resistência ao golpe militar de 1964. O ato de violência só se tornou incômodo quando atingiu em cheio a classe média e os formadores de opinião, capazes de mobilizar a sociedade. Boa parcela da sociedade civil começou a não ver seus filhos, pais desapareciam, parentes e amigos mortos de formas estranhas (como passava o Regime) e as cadeias foram se enchendo de cidadãos que, violentados foram respondendo à violência com mais violência. A sociedade viu-se acuada pelo Estado e neste momento reagiu exigindo a Anistia quando todos os que corajosamente estavam dispostos a violência já estavam presos, exilados ou mortos. Acaba em fins da década de 70 qualquer possibilidade do uso da violência como arma política. O Estado recua e dá lugar à sociedade. O rosto do Estado esquiva-se da violência propondo uma anistia também a si próprio na pessoa de seus agentes. Podemos condenar Médici, Golbery, e outros, mas nunca o Estado, o Exército brasileiro ou qualquer outra instituição. Estavam a "serviço da sociedade", mesmo que esta sociedade não os tenha solicitado naquele momento. A sua legitimidade é anterior e inquestionável quanto mais nenhum grupo tenha proposto, como vimos anteriormente, a extinção de tais instituições.

Barrignton Moore Jr. lembra-nos de que a Democracia é

o resultado de "métodos violentos e ocasionalmente revolucionários", apesar da maioria dos discursos, tanto à esquerda quanto à direita omitirem tal característica. Nenhuma forma moderna e contemporânea de governo surgiu de maneira pacífica, ordeira e racional sob todos os aspectos. Desde a Revolução Americana, na América do Norte, até a Revolução Cubana todas as formas de assentamento e normalidade política passaram por situações violentas do Estado para com a sociedade, da sociedade para com o Estado e da sociedade para com a sociedade (golpes militares na América Latina, Revolução Sandinista na Nicarágua e Guerra de Secessão americana, respectivamente). Apesar de citar apenas exemplos do ocidente, claro está que a prática é generalizada no tempo e no espaço. A violência surge como uma vocação natural do Estado vivendo este em constante estado de natureza (hobbesiano) ora em relação à sociedade, ora em relação a outro Estado, pois sempre que foi e é possível a qualquer segmento da sociedade, quando detentora do aparelho do Estado, a repressão se faz presente como instrumento da política.

O processo civilizatório é extremamente violento e "para manter e transmitir um sistema de valores, os seres humanos são forçados, empurrados, enviados para a prisão, lançados em campos de concentração, adulados, subornados, transformados em heróis, encorajados a ler jornais, colocados contra uma parede e fuzilados, e, por vezes até lhes é ensinada sociologia". Sendo, pois, a Democracia parte de um sistema de valores do mundo ocidental o mal uso do nome da coisa tem sido feito

com os mesmos métodos não levando em conta a tolerância necessária para a argumentação, a racionalidade e o convencimento muito menos as adaptações necessárias, quando possíveis, e não-violentas às culturas de cada povo e de cada região. Se a satisfação das necessidades e a felicidade também podem ser conquistadas ou obtidas pelo favor do tirano e se lembrarmos de que o pai (da horda primitiva) traz em si uma representação da bondade é possível pensarmos que, em nome da Democracia estaríamos caminhando para a tão temida ditadura da maioria. Aliás, tal ditadura já é uma evidência. Vimos dois exemplos: a sociedade brasileira, tácita e silenciosamente apoia a pena de morte e a manutenção do latifúndio . Ao não se sentir mobilizada na exigência de uma política carcerária e fundiária, a maioria omissa impõe a uma minoria uma situação de extrema miséria e marginalidade, cujas tentativas de solução e modos de chamar a atenção para o problema normalmente resulta em violência explícita.

O imaginário popular vê na violência a solução de intermináveis conflitos existentes no mundo. Desde a violência pura e simples, sem nenhuma finalidade política até a violência desejosa da construção um novo mundo. Seja a violência praticada fisicamente contra o devedor de uma pequena dívida de poucos reais, a violência verborrágica da denúncia em jornais sem nenhum compromisso político com a sociedade, sejam eles escritos, falados ou televisados, etc. Por outro lado, vemos diariamente grupos organizados na tentativa de induzir os governos ao diálogo, mas com poucos recursos políticos, seus

líderes são, às vezes, inevitavelmente levados a concordar ou não coibir o uso da força de parte de seus liderados. A paciência das pessoas é curta quando não têm nada a perder no trato com a sociedade e seus governantes. Quebra-quebras e bloqueios na solução dos problemas de transporte coletivo; rebeliões em presídio na tentativa de mudança de tratamento; invasões de terras na cidade e no campo; delinquência juvenil como forma de chamar a atenção dos pais e da sociedade; e, o pior de todos: linchamentos de pessoas como forma de praticar a justiça. Poderíamos encher páginas e páginas de exemplos em que a violência é o principal ingrediente na busca de soluções que a sociedade julga ideal.

Quando se fala em Democracia sempre vem à minha cabeça duas questões: O que fazer para que a tolerância e paciência tornem-se parceiras da palavra na discussão das coisas públicas? O que fazer com o outro, minoria que perdeu a discussão e não se convenceu da "vontade geral" e que insiste em usar de violência seja para conquistar quanto para manter privilégios?

São questões de forte cunho moral e de fato somente a educação e o convencimento de que a razão deve governar as pessoas resolveria tais questões. Quantos já não tentaram convencer as pessoas de que a tolerância é o primeiro e principal ingrediente para a Democracia, pois, caso contrário ela perece. Mais e mais democracia onde já parece haver muita democracia não é demais. O problema é remetido então para a paciência. Normalmente as pessoas pretendem tratar a coisa



pública com a mesma rapidez do privado. Partidários da rapidez em geral não são democráticos. A Democracia pressupõe paciência para que se consultem todos os interessados, ouçam as propostas e tirem-lhe as dúvidas. Os técnicos são de fato rápidos e ligeiros na solução de problemas porque consultam gráficos e tabelas e não pessoas.

Sendo de cunho moral são estritamente pessoais e pressupõem a educação para a cidadania. Só o cidadão livre e igual pode ser fraterno e, portanto, paciente e tolerante.

Mas, se pensarmos que no Brasil 30% não tem o mínimo necessário para se manter vivo e que do restante apenas poucos podem se dizer plenamente satisfeitos, portanto, em condições reais de exercerem sua cidadania, não podemos pensar que alcançamos o estado democrático pleno. O índice de violência praticado no Brasil para a solução de problemas é sintoma de que a Democracia não está totalmente implantada enquanto valor. Digo por quê: enquanto procedimento, de fato, podemos afirmar que estamos muito próximos. Somos um povo dos quais todos os que têm idade superior a 16 anos tem o direito de eleger e acima de 18 anos, eleger e ser eleito; a associação é livre, a expressão de ideias é livre. Ao falarmos de procedimento este é um país invejável.

Mas, falemos de Democracia enquanto valor, resultado da união de cidadãos plenos, livres e em condições de negociar. Livres todos somos, mas de direito e não de fato. Não podemos dizer que todos no Brasil estão em condições de negociar. Só a pessoa que têm satisfeitas as suas necessidades materiais, ou

seja, estão livres do trabalho assalariado - como propõe Agnes Heller ao contrário de Aristóteles que propõe livre de todo trabalho - e só assim dispõem de tempo suficiente para o mercado político. Atores diferenciados, recursos diferenciados, tratamentos diferenciados. Cabe, pois, a um governo democrático proporcionar a igualdade entre as pessoas para que se tornem cidadãos de fato, de primeira classe, e aptos para participarem do mercado político com recursos tais que não lhes obriguem a escolha entre o viver no presente sem pensar no futuro. Instituir a razão como instrumento principal da política coibindo a violência, mas criando condições e canais para que os atores participem não só no momento da eleição, mas de forma contundente, dinâmica e constante. Cabe dar condições para que a violência não seja vista como recurso político, ou seja, atender os cidadãos em suas necessidades para que, livres, possam participar do mercado em igualdade de condições com quem, livres do privado, já participam da vida pública. Caso contrário, a violência continuará sendo instrumento da política e vista como vocação natural do Estado.

# REFERÊNCIAS

1. ANAIS do Encontro Nacional Pela Democracia - Centro Brasil Democrático. Painéis da Crise Brasileira - Tomo III, Rio de Janeiro, Avenir/Civilização Brasileira/Paz e Terra, 1979.
2. ANDERSON, Perry. O FIM DA HISTÓRIA - De Hegel a Fukuyama. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992
3. \_\_\_\_\_. O Absolutismo no Ocidente. in.: LINHAGENS DO ESTADO ABSOLUTISTA, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 15-41.
4. \_\_\_\_\_. O Absolutismo no Leste. in.: LINHAGENS DO ESTADO ABSOLUTISTA, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 195-220.
5. ARENDT, Hannah. Totalitarismo. in.: ORIGENS DO TOTALITARISMO, São Paulo, Cia das Letras, 1989, p. 338-532.
6. \_\_\_\_\_. DA VIOLÊNCIA, Brasília, UnB, 1985.
7. BENJAMIM, Cid. Polícia - Um Caso de Polícia. in.: TEORIA & DEBATE - Revista Trimestral do Partido dos Trabalhadores. São Paulo, número 23, Dez/93 a Fev/94, p. 6-10
8. BIGNOTTO, Newton. MAQUIAVEL REPUBLICANO, São Paulo, Loyola, 1991.
9. BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, Brasília, Senado Federal - Centro Gráfico, 1988
10. CÂNDIDO, Antônio. A Culpa dos Reis: Mando e Transgressão no Ricardo II. in.: NOVAES, Adauto (org.) ÉTICA, São Paulo, Cia das Letras, 1992, p. 87-100.
11. CASTORIADIS, Cornélius. A Força Bruta pela Força Bruta. in.: DIANTE DA GUERRA - Volume 1: As Realidades. São Paulo, Brasiliense, 1982. p. 209-275.
12. COVRE, Maria de Lourdes Manzini. Capital Monopolista: Da Cidadania que não temos à Invenção Democrática. in.: COVRE, M. L. M. (org.) A CIDADANIA QUA NÃO TEMOS, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 161-188.

13. DAHL, Robert A. MODERNA ANÁLISE POLÍTICA, Rio de Janeiro, Lido, 1966.
14. ENRIQUEZ, Eugène. Freud e o Vínculo Social. in.: DA HORDA AO ESTADO - Psicanálise do Vínculo Social, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, p. 1-178.
15. HELLER, Agnes. PARA MUDAR DE VIDA - Felicidade, Liberdade e Democracia. São Paulo, Brasiliense, 1982.
16. MOORE JR. Barrington. AS ORIGENS SOCIAIS DA DITADURA E DA DEMOCRACIA - Senhores e Camponeses na Construção do Mundo Moderno. Lisboa/Santos, Edições Cosmos? Livraria Martins Fontes, Ed.
17. PINHEIRO, Paulo Sérgio. Estado e Terror. in: NOVAES, Adauto (org.) ÉTICA, São Paulo, Cia das Letras, 1992, p. 191-204.
18. RIBEIRO, Renato Janine. O Retorno do Bom Governo. in.: NOVAES, Adauto (org.) ÉTICA, São Paulo, Cia das Letras, 1992, p. 101-112

## PSICOSSOCIOLOGIA: ENTRE O NOME E A COISA

Reli vários textos indicados na bibliografia para a execução deste exercício. Reli outros tantos para entender melhor os primeiros. O que tentarei então? Buscar uma definição mínima para Psicossociologia e o papel do interventor desta área de conhecimento.

Algumas leituras causaram confusão - o assunto é mais complexo do que imaginei - justamente porque não é a simples superposição ou agregação da Psicologia com a Sociologia; porque Sociologia Clínica pressupõe ouvir, mas não se basta por aí: é preciso agir. Intervir no processo do grupo sem, no entanto, interferir nos desejos explicitados pelos autores do projeto como supostamente alguém que conhece muito bem o caminho da felicidade: o interventor não é um super-visor<sup>[1]</sup> nem um salvador.

As ciências, enquanto corpo disciplinar e disciplinador do homem portam em si o atributo da dúvida. As certezas são efêmeras e uma lei científica só tem validade enquanto não é refutada. Trazem em si a ideia do bem-estar material e a solução

dos problemas físicos do homem. A criação intelectual materializa-se através da técnica - extensão das capacidades humanas -, solucionando assim o primeiro problema que é posto ao indivíduo, a sua sobrevivência: comer, beber, abrigar-se.<sup>[2]</sup> Mas, aqui residem algumas diferenças: as Ciências Humanas não se enquadram, ou ao menos não deveriam, nos métodos das Ciências Físicas e Biológicas. Se a *physis* está posta e somente resta ao homem desvendar-lhe o véu e aproveitar em toda a sua plenitude dos bens desta terra, a natureza humana é, ao contrário, mutável e, portanto, poderíamos até mesmo incorrer no erro de acusar os seus produtos: a cidade, a moral, a família, a religião, o Estado, etc. da mesma artificialidade de um automóvel para locomoção ou de uma plantação irrigada.

Ora, mas são justamente tais criações que conferem humanidade ao homem porque resulta da natureza humana: *ânima* que transcende a *physis*. Desta forma, as Ciências Humanas tornam-se, por excelência o campo da dúvida.

Os métodos, até então empregados - decerto - viram a sociedade como algo quantificável, encaixável, definitivo. O homem foi visto em sua generalidade: animal gregário, portanto político - e não o contrário - animal político, portanto gerador de desejos confessáveis e inconfessáveis, dirigido ao objeto amado e de seu prazer, o outro seu semelhante. Assim, enquanto as demais correntes de pensamento se propõem pensar o homem como o centro da ação, a Psicossociologia se propõe a algo anterior: pensar o homem enquanto desejante da ação para então tornar-se centro dela. O homem como

resultado do seu desejo, de seus apetites e paixões (Hobbes, O Leviatã) que domina a sua fortuna com sua virtú (Maquiavel, O Príncipe), dada pela natureza das coisas e das pessoas, capaz de dar vazão aos seus sonhos e projetá-los num mundo inacabado, imperfeito e imprevisito, porque está em constante mutação. Ao gerar prazeres, gera conflitos, choques na tentativa de compatibilizar o seu desejo com o do outro.

Então, o que há de novo? A Psicossociologia não apregoa nenhuma novidade para a humanidade. A busca da felicidade transposta em retornos ao paraíso (a redenção cristã e outras), à comunidade primitiva de Marx ou ao homem razoável sem necessidade de leis que o restrinjam (Locke), a Terra Sem Males dos tupinambás e demais outros modelos propostos a partir da cultura de cada grupo, do desejo de cada grupo. Este o objetivo final de todo indivíduo e torna-se um gesto político na medida em que o propõe a um grupo, seja ele a família, o clã ou uma comunidade maior, a pólis. Quando lhe dá um caráter universal. A busca da felicidade, do bem estar, da boa vida - desejo maior do ser humano -, é transposta ao grupo que o reconhece enquanto indivíduo e se reconhece como portadora da ação necessária para a concretização do imaginário individual que se torna coletivo. Provocador, resultado e resultante desta ação.<sup>[3]</sup> O papel reservado ao psicossociólogo é estimular o debate, a busca, a dúvida, quebrar certezas para romper barreiras, ajudar na busca do desconhecido<sup>[4]</sup>, do desejo reprimido, provocar o diálogo (logos = palavra), reinstituir a ágora como o lugar privilegiado da política, pois “só no político o homem aparece

em plena liberdade”.<sup>[5]</sup>

Permito-me aqui propor a Enriquez (seria muita ousadia?) algo que com certeza já lhe é sabido: a energização da água calma aquecendo-lhe com o fogo<sup>[6]</sup> da dúvida. Nosso papel consiste em mantermo-nos em constante movimento. Se assumirmos a “nostalgia de uma certeza perdida” como algo definitivo e acabado em nossas vidas e em nossos grupos a História, então, chega ao seu fim. O paraíso não tem História<sup>[7]</sup> porque a perfeição é o final de um processo que se supõe acabado: coisa para deuses, como dizia Rousseau referindo-se à democracia enquanto proposta de concórdia dos interesses humanos. Por mais incompatível que seja água e fogo, cabe ao homem servir de condutor da dúvida. Os que conduzem a dúvida fazem História porque nada para eles é definitivo.

A memória passa a ter um caráter não mais de distanciamento e esquecimento na medida em que passa a ser parte integral do homem, não dos livros nem das pedras. Não mais somente a memória documental escrita, mas a memória oral, emocional, afetiva e efetiva - lembrar que tenho uma origem, um nome, uma história de vida que me é importante.

O *cultus* ganha o seu lugar privilegiado no cotidiano das pessoas. Gilles Lapouge<sup>[8]</sup> nos conta da camponesa alemã (gente sem importância?) que modifica a vida da aldeia com o seu desaparecimento provocando, com isto, o rito diário de bater o sino. O mesmo Lapouge informa-nos que a Guerra do Peloponeso teve seu tratado de paz agora, momento em que os gregos já não tão ocupados com as grandes invasões que



sofreram ao longo dos séculos arranjaram um tempo para assiná-lo. O rito passa a ter significado pessoal. A memória, a palavra passa das pedras aos homens, da praça ao coração. O monumento passa do herói épico ao homem comum que mantém na memória e no corpo as marcas daqueles que o fez. Memórias da (na) pele. Criadores de história que transformaram a cultura, não o social.<sup>[9]</sup> Homens dispostos e disponíveis, às vezes nem sempre sabedores, a mudar e transformar as pessoas à sua volta, capazes que são de ressuscitar a emoção, a dúvida, energizar as crises e orientar as mudanças.

O papel das Ciências Humanas já foi dito, mas, cito aqui o Pe. Henrique Vaz. O que Vaz (1996) nos lembra de que a filosofia, historicamente, foi “uma resposta, entre outras, à crise profunda de uma antiga sociedade e da sua tradição cultural [ao] buscar na razão ou num sistema de razões a *therapeia*, como dirá Platão, ou a cura para as enfermidades sociais”.<sup>[10]</sup> Aqui, eu digo ser também o papel das demais Ciências Humanas: ser uma terapia social buscando a solução dos conflitos humanos, do indivíduo na comunidade e consequentemente da comunidade política.

Diferentemente dos utilitaristas que apregoam a felicidade da nação como a soma das felicidades individuais e inauguram a economia emocional ao confundirem satisfação com acúmulo de bens. Erraram no método, creio. Não é apenas o acúmulo de bens que proporciona o viver bem (as ciências agrícolas dão conta de alimentarem o mundo com tranquilidade), mas, sim a capacidade de sentir-se satisfeito

porque cumpriu cada um de seus desejos no tempo certo, criando, assim, uma história individual de satisfação que contribui para uma comunidade satisfeita, lembrando que ninguém nem nenhum grupo conheceram a felicidade plena ou o seu contrário. <sup>[11]</sup>

# NOTAS

1. "A razão de minha determinação, tanto quanto pude analisá-la, era o sentimento de que não poderia, nesse lugar eminentemente político que era a Assembleia Geral, intervir nas orientações futuras da comunidade e nos problemas que não me diziam respeito." LÉVY, André. Intervenção Como Processo. in: PSICOSSOCIOLOGIA - Análise Social e Intervenção. LÉVY, André... /et al./; Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 174-198.
2. ARENDT, Hannah. A Condição Humana.
3. ENRIQUEZ, Eugène. Indivíduo, Criação e História. in.: CONNEXIONS - Perspectives psychanalytiques sur les conduites sociales. n.º 44, 1984: p. 141-158. Tradução de Michel Marie Le Ven - DCP/UFMG (Circulação restrita).
4. "Neste quadro, a originalidade da intervenção do na lista seria só mostrar o buraco embaixo da mesa, com a idéia que o sintoma não tem saída porque o buraco não tem conserto. E que só é possível fazer algo que valha, algo diferente do pesadelo da co-habitação do nosso grupo de inquilinos imaginários, para quem consente encarar o impossível, quer dizer, o buraco que organiza o sintoma." CALLIGARIS, Contardo. Liminar. in: ARAGÃO, Luiz Tarlei /et al./. CLÍNICA DO SOCIAL - Ensaios.São Paulo: Escuta, 1991. p. 13.
5. COSTA, Jurandir Freire. Psicanálise e Contexto Cultural: imaginário psicanalítico, grupos e psicoterapias. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
6. Refiro-me à citação que Enriquez faz de Piera Castoriadis in.: LÉVY, André. Intervenção Como Processo. in: PSICOSSOCIOLOGIA - Análise Social e Intervenção. LÉVY, André... /et al./; Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 203
7. Lembremo-nos que todo projeto político traz em si um caráter finalista e redentor onde se prega uma ausência de conflitos representado pela unidade, ou seja, o Fim da História.
8. LAPOUGE, Gilles.A paz 2.400 anos depois.in: Estado de Minas 31.03.96, Caderno

2. p. 22

9. ENRIQUEZ, Eugène. *Indivíduo, Criação e História*. Op. Cit.
10. VAZ, Henrique C. de Lima. *Ética e Justiça: Filosofia do agir humano*. in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, 1996.
11. "Primo Levi dizia: 'Cedo ou tarde, na vida, cada um de nós se dá conta de que a felicidade completa é irrealizável; poucos, porém, atentam para a reflexão oposta: que também é irrealizável a infelicidade completa...' citado em COSTA, Jurandir Freire. *Psiquiatria Burocrática: Duas ou três coisas que sei dela*. in: ARAGÃO, Luiz Tarlei /et al./. *CLÍNICA DO SOCIAL - Ensaios*. São Paulo: Escuta, 1991. p. 44.

## SOBRE A REVOLUÇÃO DE 1930

O melhor significado para a Revolução de 1930 no Brasil é, a meu ver, aquele que, historicamente, deu origem ao termo, ou seja, existe um movimento que ao sair de determinada posição passa por uma trajetória planejada selecionando em seu percurso quem fica e quem sai para assim voltar, melhor moldada e adaptada, ao seu universo de origem.

(Esclareço aqui as palavras “determinadas”. Não se trata de determinismo histórico: falo de trajetórias e movimentos que se nas Ciências Físicas têm seus momentos e movimentos previsíveis não o diria com certeza em relação às Ciências Humanas.)

Não dá pra falarmos aqui de uma revolução do tipo prussiana, como fizeram vários historiadores, principalmente os marxistas, mas tampouco do tipo russo-popular. Aliás, (Lênin também analisou a Revolução Russa de 1905 pelo modelo prussiano). Se na revolução de 1905 é visível a continuidade do processo positivista-etapista, na segunda há uma ruptura em relação aos mandatários do poder, mas não nas formas de exercício do poder (sai um tzarismo autoritário e entra uma

república soviética tão autoritária e violenta quanto aqueles.) Se no modelo prussiano existe uma aliança explícita entre monarquia e burguesia para uma unificação e reformas vindas do alto, no segundo caso já existe uma unificação: o que interessa é deixar uma multidão sem rosto e sem forças para a luta.

Daí não poder falar também de um Estado ou movimento fascistizante no bojo da Revolução de 1930 – e depois no Estado Novo – por não termos:

a) uma burguesia fortemente consolidada, com um projeto político viável, como a prussiana ou a do norte italiano, que estivesse sendo colocado em prática;

b) não temos sindicatos suficientemente fortes. O que se vê são pequenos movimentos de trabalhadores urbanos liderados por anarquistas e comunistas cuja expressão não é nacional. Têm sua importância, sim, assim como os burgueses, mas numa esfera menor, qual seja, o município;

c) o projeto político da oligarquia incluía a formação de um Estado forte, autoritário, mas não totalitário, o que efetivamente não aconteceu. Podemos afirmar que as tensões sociais estavam relativamente tranquilas no espectro da governabilidade do presidente Getúlio Vargas;

d) falta ainda ao país o projeto nacional, ou seja, falta construir a nação para, sob alianças bem costuradas pudéssemos definir e redefinir os papéis e as posições de cada classe. Essa falta de um Estado nacional dificulta a ação do

poder centralizador impedindo-o, num primeiro momento, de levar a cabo um projeto populista e fascista ao mesmo tempo.

Na realidade a Revolução de 1930 é mais uma resposta à inércia do modelo de Estado federativo implantado na Primeira República. Inércia que não dá conta dos mínimos conflitos, que não coloca a razão do Estado acima das mínimas paixões tanto da casa quanto da rua, para bem parodiar Ilmar Rohllof de Matos. No tocante à casa o Exército “garante a existência do Estado de compromisso (...) mas com um liame unificador das várias frações de classe dominante” cabendo a esse mesmo Estado papel fundamental de desorganizador político da classe operária.

Nesse sentido é fácil entender a posição do Prof. Falcon ao interpretar o fascismo como fruto da crise do Estado Liberal europeu ao dizer da “tolerância ou a ‘vista grossa’ diante das ações pouco ortodoxas, mas que pareciam, apesar de tudo, úteis ou benéficas à defesa do *status quo*”. A Revolução de 1930 é então uma sacudidela no marasmo da República Velha para voltar, reordenada, ao velho esquema de deixar como é que está prá ver como é que fica.

O que presenciamos é uma verdadeira seleção de lideranças e segmentos sociais com todos os ingredientes do darwinismo social de Herbert Spencer. Como vimos anteriormente, nenhum segmento importante tem um projeto para a nação. Isso inviabiliza uma solução democrática uma vez

que não faltaria diálogo se tivéssemos quem dialogasse. Getúlio Vargas então se apropria do instante político e – maquiavelicamente – une sua *virtú* à sua *fortuna* e se alça ao poder.

Oriundo da oligarquia gaúcha, o compromisso de Getúlio Vargas é selecionar quem vai participar do jogo político. Dos políticos mineiros participantes “das articulações revolucionárias (...) têm sólidas raízes na vida política mineira e provêm de suas famílias tradicionais”. Se no primeiro momento apoia-se na oligarquia mineira, logo após descarta-a entregando a Antônio Carlos o papel de legitimador do movimento através de uma Assembleia Constituinte mais assemelhada a uma ópera bufa. Aliás, a própria Assembleia se encarregará de selecionar os próximos participantes do jogo.

Quanto aos tenentes, a entrega de algumas interventorias acaba por cooptá-los, relegando a um segundo plano o seu ideário de classe média supostamente ali representado.

Assim vai se dando a seleção. Deixando de lado velhos oligarcas, Getúlio e sua razão positivista pensam um Estado racional e modernizado também na juventude de, (ora, vejam só!) jovens oligarcas, intelectuais e políticos, que como ele tradicionalmente apoiados pelos tradicionalíssimos Partidos Republicanos estaduais.

Difícil será trazer a nascente burguesia paulista. Mas não impossível.



## REFERÊNCIAS

1. ANÁLISE E CONJUNTURA, Anais do Seminário Sessenta Anos da Revolução de 30. Volume 6, número 2, maio/agosto. 1991.
2. FAUSTO, Boris. A REVOLUÇÃO DE 30 – Historiografia e História. Brasiliense, São Paulo, 1976, 4ª edição.
3. IGLÉSIAS, Francisco. TRAJETÓRIA POLÍTICA DO BRASIL 1500-1964. Companhia das Letras, São Paulo, 1993, 2ª edição.
4. FALCON, Francisco José Calazans. Fascismo, Autoritarismo e Totalitarismo, in: O FEIXE O PRISMA – UMA REVISÃO DO ESTADO NOVO. Volume 1, Jorge Zahar Editores Ltda, Rio de Janeiro, 1991.

Correspondência para o autor

[dalvit@bol.com.br](mailto:dalvit@bol.com.br)

[dalvit@dalvit.pro.br](mailto:dalvit@dalvit.pro.br)



É com essa visão que ambos, Freud e Marx, reconstruídos não mais pela trajetória ficcional judaica, mas numa tentativa científica de abordagem do tema (e para que serve a mitologia) vão reconstruir o mito da idade de ouro. Marx recria o céu que mesmo sem a cosmogonia judaica trará traços marcantes da liberdade paradisíaca onde o homem, um ser totalmente amoral, não tinha necessidades, vivia da colheita e da caça, dominando, em seus limites, a natureza da qual era único proprietário dentre os animais. O comunismo primitivo não requeria governo. A anarquia estava consagrada e não havendo necessidade de estado ou governo, a ordem era mantida pelo respeito mútuo. Um céu sem conflitos.

CÉU E ANARQUIA: OS JUDEUS INVENTAM O PARAÍSO

ISBN 978-85-914526-0-6



9 788591 452606